





الآداب السلطانية

دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي

تأليف: د. عزالدين العلام

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

324

الآداب السلطانية

دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي

تأليف: د. عزالدين العلام



عالم المعرفة

سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب

ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

تليفون: ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)

فاكس: ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)

الموقع على الإنترنت:

www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 183 - 6

رقم الإيداع (٢٠٠٦/٠٠٠٠٤)

الآداب السلطانية

دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

المطابع الدولية - الكويت

المحرم ١٤٢٧ - فبراير ٢٠٠٦


المحتوى
المحتوى

مقدمة

ثوابت الخطاب السياسي السلطاني

مقدمة عامة

يندرج هذا البحث في دراسة نوع من أنواع الفكر السياسي التي أفرزتها الحضارة العربية ـ الإسلامية، سواء في مشرقها العربي أو في غربها الإسلامي، ونقصد بذلك ما اصطلح على تسميته بـ «الآداب السلطانية».

ما المقصود من عبارة «الآداب السلطانية»، وهل يمكن حصرها في تعريف أو تعاريف ما؟ وألا توجد عبارات أخرى تحيل على هذا النوع من التفكير السياسي؟ متى وكيف ظهر هذا النوع من التفكير السياسي داخل الرقعة العربية ـ «الإسلامية»؟ وما مختلف العوامل التي ساعدت على هذا الظهور؟ وكيف تلازمت ولادته مع ميلاد «الدولة»؟ بل وكيف تساكن هذا الفكر مع دولة أو دول تضفي على نفسها صفة الإسلام؟ ما موقع هذه «الآداب» من مختلف أنواع الفكر السياسي الإسلامي؟ ما المنظومات المرجعية المتحكمة في هذا الفكر السياسي؟ ما موضوعه

«يبدو كما لو أن استحضار «التاريخ» في عينيته، بأحداثه ووقائعه وصيرورته، يناقض القول بوجود «بنية» متحكمة في النصوص السلطانية، مهما كانت «تاريخيتها». فهل نكون هنا أمام تناقض مزمن بين «بنية» ثابتة و«تاريخ» متحرك؟»

المؤلف

وما منهاجه وما طبيعة القضايا التي يطرحها؟ كيف يمكن تحليل هذه الآداب، وما الطرق المنهجية الكفيلة بتقريبها إلينا؟ بل ما معنى العودة إلى هذا التراث السياسي، وأي فائدة يمكن أن نتوخاها من دراسته؟

أسئلة كثيرة يطرحها موضوع «الآداب السلطانية»، ولكن لتندرج في طرحها، ولنبدأ من البداية.

ما مدلول «الآداب السلطانية»؟ وهل يحق لنا أن ندعي الإحاطة بمختلف قضاياها وإشكالاتها، فضلا عن إمكان صياغة «تعريف» شامل ترتد إليه مختلف إنتاجاتها؟ إن عشرات الكتابات المندرجة في باب الأدب السياسي السلطاني التي شهدتها الرقعة العربية - الإسلامية بدءا من ابن المقفع (١٤٥هـ) الأب الروحي المؤسس لهذه الآداب، إلى الفقيه الشوكاني (١٢٥٠ هـ) في المشرق العربي، وبدءا من المرادي (٤٨٩ هـ)، أول من افتتح القول في هذه الآداب في الغرب الإسلامي، إلى غاية الأدبيات السياسية المخزنية التي انتعشت في مغرب القرن التاسع عشر تدفع الباحث دفعا إلى توخي الحذر من إصدار أحكام عامة تشمل مجمل الإنتاج السياسي السلطاني الممتد لعدة قرون والمصاحب للعديد من الدول والسلطنات المتباينة في المكان والزمان. وفي ما عدا وفرة مواد هذا الإنتاج السياسي السلطاني، وآلاف الصفحات التي سودها. ينبغي أن نشير إلى عامل آخر يلزم الباحث بالتريث في إصدار تعريفات تدعي الشمولية، ويتمثل في القراءات المختلفة للباحثين والمحققين المهتمين بمجال التراث السياسي الإسلامي، وتأويلاتهم المتباينة لهذه الآداب.

وعلى الرغم من الصعوبتين المذكورتين، بل ومن خلالهما بالتحديد. أي انطلاقا مما تمكننا من الاطلاع عليه من نماذج تهم الأدب السياسي السلطاني (حوالي ٥٠ نموذجا)، ومما تمكنا أيضا من مراجعته من آراء وتعاليق وتقديمات تحاول التعريف بهذه الآداب وتناقشها. نقترح في ما يلي تعريفا أوليا يسمح لنا بالاقتراب من هذا النوع من التفكير السياسي.

نقصد بعبارة «الآداب السلطانية»:

أ - تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجنيني مع ما يدعوه الجميع، بحدث «انقلاب الخلافة إلى مُلك». وكانت في جزء كبير منها نقلا واقتباسا من التراث السياسي الفارسي، واستعانة به في تدبير أمور الدولة «الإسلامية» الوليدة.

ب ـ وهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ «نصيحة» أولى الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمن كل موادها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم اتباعها، بدءا مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مرورا بكيفية اختيار خدامه واختبارهم وسلوكه مع أعدائه.

ج ـ وفي عرضها لنصائحها الهادفة إلى تقوية السلطة ودوام الملك، تتبع هذه «الآداب» منهجية، أو لنقل تصورا عمليا براغماتيا يجعل منها في النهاية فكرا سياسيا «أداتيا» Instrumental لا يطمح إلى التنظير بقدر ما يعتمد التجربة، ولا يتوق إلى الشمولية بقدر ما يلزم حدود الواقع السلطاني، دونما قفز على ما يتيحه من إمكانات، وهي كلها أمور تجعل من «الآداب السلطانية» ثقافة سياسية مميزة عما عرفته الرقعة العربة الإسلامية من ثقافات، ونقصد بالخصوص الثقافة السياسية «الفلسفية»، والثقافة السياسية «الشرعية».

د ـ كما أنها اعتمدت في صياغة تصوراتها السياسية الاخلاقية على ثلاث منظومات مرجعية كبرى هي السياسة الفارسية ـ الساسانية والحكم اليونانية ـ الهلنستية والتجربة العربية ـ الإسلامية، وعملت على تذويب كل تناقض أو تعارض محتمل بين المنظومات الثلاث إلى حد يحول معه اختزالها في إحدى هذه المنظومات واعتبارها بالتالي مجرد أثر فارسي أو مجرد صدى لـ «خريف» الفكر اليوناني، ناهيك عن اعتبارها فكرا إسلاميا «نقيا».

تزامن ميلاد «الآداب السلطانية» مع ظهور نظام «الملك» وقيامها على مبدأ «النصيحة» الهادفة إلى تدبير هذا الملك وتصورها العملي والبراغماتي للمجال السياسي، ودائرتها المرجعية... تلك هي الحدود الكبرى لهذه الآداب التي يلزم الحفر فيها لتحديد مواضيعها ومساءلتها.

لقد تعددت «قراءة» هذه الآداب، وتباينت في تصوراتها ومناهجها. وما البحث الذي نحن بصدده إلا محاولة لـ «قراءة» «الآداب السلطانية» من زاوية خاصة تبرز تصورنا للموضوع واختيارنا المنهجي. لكن، قبل ذلك، يحسن بنا أن نشير، ولو باقتضاب، إلى بعض القراءات التي اهتمت بموضوع «الآداب لسلطانية» حتى نتمكن بعد ذلك من طرح تصورنا وما سطرناه في هذا البحث.

١ ـ في «قراءة» الآداب السلطانية

بدءا، وقبل استعراضنا لهذا الجرد الوجيز بأهم «قراءات» الآداب السلطانية تجدر الإشارة إلى أن هذه الآداب لم تلق، وإلى عهد قريب، اهتماما كافيا بالمقارنة مع مواضيع أخرى تخص التراث السياسي الإسلامي. فهناك أولا من تجاهلها بدعوى ارتباطها ببلاطات السلاطين الاستبدادية، والطابع الأيديولوجي السافر الذي يكتنفها[1]، وهناك أيضا من يرفضها بدعوى بعدها عن الروح «الإسلامية» الحقة، واصفا إياها بالنبتة غير الشرعية داخل الحقل العربي الإسلامي. ولكن طبعا، وهذا ما يهمنا، هناك من اهتم بها وساءلها شارحا ومحققا ومحللا، بل وناقدا ومتسائلا.

في هذا الإطار، نقترح مجموعة من «القراءات» المتباينة في درجة توافقاتها واختلافاتها، وتهم أولا ما يمكن أن نسميه بـ «القراءة الداخلية» وهي تلك «القراءة» النابعة من التراث السياسي نفسه الذي تنطلق منه الآداب السلطانية، ونموذجها ابن خلدون وفي نقطة ثانية نقدم «قراءات» بعض محققي النصوص السلطانية، وهم في الحقيقة جمع يمكن تقسيمه على الأقل إلى صنفين: صنف أول يحقق النصوص ويحللها في ضوء «تاريخيتها» وهو ما يهمنا، وصنف ثان، وفيما عدا فضيلة التحقيق، يمارس نوعا من التعسف في حق هذه النصوص مخضعا إياها لإسقاطات شتى، وأخيرا نستعرض مجموعة من الاجتهادات المختلفة لباحثين معاصرين لهم، بشكل أو بآخر، مشاريعهم النظرية، مثل عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

ومع ذلك، لم نسع في تقديمنا لهذه القراءات إلى التعمق في حيثياتها والوقوف عند تفاصيلها، بقدر ما حاولنا بسط خطوطها العامة كتمهيد لطرح تصورنا للموضوع وما نريد البحث فيه.

أ ـ ابن خلدون: قراءة نقدية

ليس اختيارنا لابن خلدون لتقديم تصوره حول «الآداب السلطانية» اختيارا اعتباطيا، فالرجل تنقل بين مختلف البلاطات السلطانية لعصره، وتعرف على دواليبها، بل وعانى من دسائسها، كما عاش في فترة عرفت فورة في إنتاج هذه الآداب، بدءا من كتاب صديقه ابن رضوان (٧١٨ ـ ٧٨٢ هـ) «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، إلى كتاب سلطان تلمسان أبي حمو موسى الزياني (٧٩١ هـ) «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، مرورا بكتابات

معاصره لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦ هـ) حول «مقامة السياسة» و«الإشارة إلى أدب الوزارة»، إضافة إلى «عين الأدب والسياسة» للكاتب الأندلسي ابن هذيل... ومن جهة أخرى ـ وهذا ما يهمنا ـ تضمنت «مقدمة» ابن خلدون إشارات ومناقشات لأقوال «ابن المقفع»، الأب الروحي المؤسس لهذه الآداب، وكتاب «السياسة» المنسوب لأرسطو (وهو المعروف بـ «سر الأسرار»)، وكتاب «سراج الملوك» لصاحبه أبي بكر الطرطوشي (٥٢٠ هـ)، فضلا عن العديد من المأثورات والحكم المندرجة في باب الآداب السلطانية، والتي نصادفها في فقرات عدة من «المقدمة».

هكذا يتفق أغلب الباحثين على أن ابن خلدون أطلع على العديد من الكتابات السياسية السلطانية [٢]، وإن اختلف بعضهم في تأويل العلاقة بين «عمران» ابن خلدون و«سياسة» الأديب السلطاني. ومهما يكن، فإن قراءة نصوص «المقدمة» في ضوء علاقتها بالآداب السلطانية وما تطرحه من إشكالات، لا تدع مجالا للشك في كونها «نقدا» للفكر السياسي السلطاني، وهو ما يتجلى لنا في أربع نقط أساسية تتعلق بالمنهج ومبدأ النصيحة وأسباب انهيار الدول، وعلاقة الدولة بالجند.

يقول ابن خلدون في بداية «المقدمة» موضحا حدود علمه الجديد (علم العمران): «وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب «سراج الملوك»، وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عند دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق قناعا ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله...» [٣].

وإذا ما علمنا أن هذا الكتاب الذي يرفض ابن خلدون منهجيته رفضا قاطعا، هو من بين أهم الكتب التي لقيت استحسانا كبيرا لدى كل من كتب في السياسة من بعده [٤]، إذ ينقل عنه أبوحمو الزياني في «واسطة السلوك في سياسة الملوك» فيما لا يقل عن عشرين موضعا [٥]، ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»: من ذكر الطرطوشي، كما

لجأ إليه ابن الخطيب في صياغته لكتابه حول «الوزارة» واعتمد عليه ابن الأزرق (٨٩٢ هـ) مرارا في تأليفه لـ «بدائع السلك في طبائع الملك»... نستنتج أن هذا النقد الخلدوني يتجاوز في حقيقته أبا بكر الطرطوشي وكتابه ليمس طريقة التفكير السياسي السلطاني نفسها التي تقف عند حدود ما هو«ظاهر» دونما بحث عن العلل والبراهين.

تقوم الآداب السلطانية في جوهرها على مبدأ «النصيحة»، كما يتضح ذلك في منطوق «عناوينها» ومضمون «مقدماتها» ومحتويات «فهارسها»، هكذا يتقمص الأديب السلطاني دور ناصح السلطان ومستشاره، متوهما أن ما يسديه من نصائح يساهم في ترتيب أمور البيت السلطاني وتقوية دعائمه. بيد أن ابن خلدون الذي يربط بين السلطة من بدئها إلى منتهاها بمقتضيات «العصبية» وأطوارها لا يرى للنصائح وأصحابها مدخلا وجيها لولوج عالم لا يحكمه منطق النصح والوعظ والإرشاد بقدر ما يمتثل لمنطق الغلبة والشوكة والعصبية، ففي مسألة «الشورى» و«دور العلماء»، يقول ابن خلدون في نص صريح: «وقد قال صلى الله عليه وسلم: العلماء ورثة الأنبياء فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيدا عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئا من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية فموجودة في الاستفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية...»[٦].

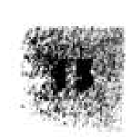
إن النصائح لا تفيد في مجال سياسي تحكمه حتمية طبائع العمران؛ ذلك أن الدولة السلطانية لها «أعمار طبيعية كما للأشخاص»، وهي لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، وأطوارها محسوبة، و«لا تعدو في الغالب خمسة أطوار»، كما «أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع»[٧]، وبالتالي فلا معنى لـ «نصائح» لا تعمل إلا على تغذية وهم الأديب السلطاني، بإمكان إطالة أمد دولة تحمل معها شهادة وفاتها منذ ميلادها.

يتخذ نقد ابن خلدون للأدب السلطاني في كونه يقف عند حدود ما هو «ظاهر» دونما بحث عن «العلل والبراهين» كامل أبعاده في هذه النقطة بالذات. يطرح الأديب السلطاني ثنائيات أخلاقية يقابل فيها «الفضائل»

بـ «الرذائل»، ويوضح أن التزام الحاكم السلطاني بـ «الفضائل» من شجاعة وكرم وسخاء وحلم وعفو... يؤدي إلى تقوية السلطة ودوام الملك، كما أن سقوط الحاكم السلطاني في رذائل الترف والكبر والتبذير والدعة... يؤدي لا محالة إلى سقوط الدولة وانهيار الملك. مقابل هذا الطرح الأخلاقي الذي يجعل من النتيجة سببا ومن السبب نتيجة، يبرز صاحب «المقدمة» كيف أن الخصال الحميدة التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء قوة الدولة إنما هي نتيجة لـ «نمط حياة البدو» المصاحب لفترة تأسيسها [٨]، وكيف أن أخلاق الترف التي يتوهم الأديب السلطاني أنها وراء «انهيار الملك إنما هي تعبير عن دخول الدولة مرحلتها الأخيرة، طور الهرم والاضمحلال والحضارة المفسدة للعمران» [٩]. ليست «أخلاقيات» السلطان سبب قوة الدولة ولا عامل انهيارها بقدرما هي تعبير عن «الطور» الذي تجتازه الدولة السلطانية التي تحكمها قوانينها أي «طابع العمران».

يحافظ ابن خلدون على المنحى النقدي نفسه في طرحه لمسالة «الجند» ومناقشته للعلاقة بين «الجند» و«الدولة» كما تتصورها الآداب السلطانية، فإذا كانت هذه الآداب تعتبر «الجند» مقوما جوهريا من مقومات الملك، فإن ابن خلدون يوافق على هذا القول، لكنه يحذر من تعميمه وإطلاقته دون مراعاة لمختلف المراحل التي تمر منها الدولة السلطانية، وهو ما يوضحه في نقده لـ «سراج والملك» حيث يقول: «وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدولة بإطلاق هم الجند، أهل العطاء المفروض مع الأهلة، ذكر ذلك في الكتاب الذي سماه «سراج الملوك» وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة في أولها، وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصيغة لأهله، فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة (...) فأطلق الطرطوشي القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل عصبية فتفطن أنت له...» [١٠].

هكذا يتضح أنه، سواء تعلق الأمر بنقد خلدوني «صريح»، كما هو الشأن في «منهجية» هذه الآداب، ومبدأ «النصيحة» وأسباب قوة الدولة وانهيارها ومسألة «الجند» والدولة، أو تعلق الأمر بنقد خلدوني «مضمر» يمكن



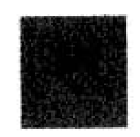
استنتاجه من نصوص «المقدمة»، خاصة أن ابن خلدون يقر بوحدة «الموضوع» بينه وبين هذه الآداب، فالأكيد أن هذا النقد يستتير بـ «طبائع العمران» ويتسلح بـ «علم العمران» الذي عمل ابن خلدون على صياغة أسسه في كتاب «المقدمة» (١١).

ب ـ الآداب السلطانية في ضوء التاريخ

يعود الفضل الأكبر في الاهتمام بـ «الآداب السلطانية» إلى مجموعة من الباحثين والمحققين الذين بذلوا جهدا كبيرا في «تحقيق» بعض نصوصها، وعملوا على التعريف بها ومناقشتها، وعلى رأسهم رعيل أول من أمثال إحسان عباس وعبد الرحمن بدوي ووداد القاضي، ومن سار على خطاهم مستفيدا ومجددا وفي مقدمتهم الباحث رضوان السيد.

يجمع كل هؤلاء الباحثين على أن الآداب السلطانية تقوم على تصور «عملي» للمجال السياسي، وأن هدفها الأسمى يتمثل في تقوية السلطة ودوام الملك. هكذا يعرفها إحسان عباس بأنها «نصائح سياسية تسدى إلى الأمير أو ولي العهد حتى يكون سياسيا ناجحا»(١٢). وأن ما يحكمها هو «النظرة العملية للسياسة (١٣)، وأنها بنصوصها المؤسسة مثل «عهد أردشير» شكلت جزءا أساسيا من المادة الثقافية» التي كان ينهل منها كُتاب وخدام الدولة (١٤). وتسير وداد القاضي في نفي المنحى بتأكيدها على كون هذه الآداب مكتوبة بـ «صيغة المخاطب» و«موجهة من الكاتب إلى رجل السلطة»، وأن موادها تتمثل في مجموعة من النصائح تبين للحاكم «كيف يجب أن يتصرف في مختلف الحالات التي يمكن أن يكون فيها، ومع مختلف الجماعات التي يمكن أن يتعامل معها». كما أبرزت الباحثة نزعة هذه الآداب «نحو السياسة العملية»، وثوقها لأن تصبح «دليل» عمل (١٥). ومن جهته يعرفها عبد الرحمن بدوي بأنها تلك «المؤلفات التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك، وتدبير أمور الرعية» (١٦). وأخيرا يرى رضوان السيد أن هذا الأدب يهدف إلى «تعليم» الحاكم أمور التدبير السياسي، وأنه «يعتمد الدولة منطلقا لنصائحه وتعليماته» (١٧).

وفي ما عدا إبراز هذا الطابع «العملي» المتفق عليه نلاحظ كيف أن هؤلاء الباحثين المحققين يقرأون النص السلطاني السياسي في أدق تفاصيله «الأدبية»، وفي علاقته بالإطار التاريخي المحيط به. وهذا ما يتضح في تقديم



إحسان عباس لـ «عهد أردشير» إذ يضعه في سياقه الفارسي - الساساني وما يحفل به من معطيات تاريخية، موضحا بعد ذلك تفاعلات هذا النص مع الثقافة الإسلامية، وتأثيره الكبير منذ فترة مبكرة في فئة «كتاب» الدولة وفي صوغ الفكر السياسي في الإسلام[١٨]. وهي المنهجية نفسها التي سلكها في دراسته لـ «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان حيث يستحضر ظروف الكاتب ونشأته، وواقع الدولة المرينية التي عاصرها المؤلف، ناهيك عن سبره لمصادر ابن رضوان ومقارنة نصوص «الشهب» بنصوص أخرى مشابهة [١٩]. وهذا ما يتضح أخيرا في دراسته لبعض «الملامح اليونانية» واستخدامها مادة ومرجعا في «رسائل» سياسية، أو إعادة صوغها في «أسلوب أدبي» [٢٠].

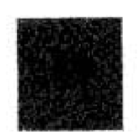
وفي دراساتها حول كتاب أبي حمو الزياني «واسطة السلوك في سياسة الملوك» وكتابي لسان الدين بن الخطيب «مقامة السياسة» و«الإشارة إلى أدب الوزارة» تجمع وداد القاضي بين هاجسين اثنين قلما يجتمعان في بحث واحد، ويتمثلان في التتبع الدقيق للنص في مصادره، بل وعباراته ومفرداته واستحضار البعد التاريخي المحيط بولادته. هكذا تقرأ الباحثة «واسطة السلوك» من خلال ظروف دولة بني عبد الواد والمحيط العام لمغرب القرن الثامن الهجري (١٤م) وتجربة أبي حمو السياسية كملك على تلمسان. وتقف بدقة على المصادر التي استقى منها المؤلف مادة كتابه مقارنة بين النصوص ومبرزة لمختلف التحويرات التي طالتها [٢١]، كما أنها تقرأ «المقامة» و«الإشارة» في ضوء ظروف دولة بني نصر بغرناطة والأندلس عامة، مستحضرة تجربة ابن الخطيب السياسية كوزير، موضحة اقتباس المؤلف في صياغة كتابيه من نص جاهز هو «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون، ومبرزة لكل أوجه نقط التشابه والاختلاف بين النصين وموضحة أسباب ذلك [٢٢].

ويعود الفضل في تحقيق وإخراج نص «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون وكذا نص «السياسة في تدبير الرئاسة» المعروف بـ «سر الأسرار» المنسوب بدوره إلى أرسطو إلى عبد الرحمن بدوي على أن ما يهمنا في هذا الصدد هو قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي لهذين العملين في ضوء الظروف العامة التي شهدها المشرق العربي أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري، وتحديدا تلك الصراعات التي أنتجتها ظاهرة «الشعوبية»، وتعصب

كل جنس لتراثه وأسلافه. فهو يوضح في مقدمة تحقيقه هيمنة التراث السياسي الفارسي، بدءا مما ترجمه وأنتجه ابن المقفع والحسن بن سهل وغيرهما ممن عنوا بنقل هذا التراث، ويبين كيف اشتعل الصراع بين أنصار الثقافة الفارسية وأنصار الثقافة اليونانية، وكيف أن هذه النصوص المنحولة إنما هي «ثمرة من ثمار ما أنبتته الشعوبية...» إذ كان على كل فريق أن يبرز مناقب ثقافته ويترجمها، بل أن يخترع كتبا وينسبها إلى أسلافه تمجيدا لهم وإثباتا لذاته (٢٣).

ومن جهته يناقش رضوان السيد «مناهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي»، ويبين سيادة «نزعتين نقديتين جذريتين» هما نزعة: الصورة التاريخية «كما نجدها مثلا في أعمال عبد الله العروي و«النهج البنيوي والشكلاني»، كما هو مطروح مثلا في أعمال محمد أركون. ويوضح رضوان السيد إيجابيتهما لكنه ينتقد قصورهما: ففي الحالة الأولى يقدَّس النص ويبتعد على أساس أنه ليس سوى «صورة مثالية علاقتها بالواقع ضئيلة»، وفي الحالة الثانية يتم «تحطيم النص بحجة تحليله وتفكيكه»، وبالتالي فصمه عن التاريخ وصيرورته، ثم يقترح منهجية تتمثل في «دراسة حوارية النص الإسلامي والتاريخ في المجال السياسي» (٢٤).

ويبدو أن الرابط الذي يصل «النص» بـ «التاريخ»، هو ما يشكل هاجس رضوان السيد في مختلف أبحاثه ومقدمات تحقيقاته المتعلقة بالفكر السياسي الإسلامي، وتحديدا الفكر السياسي السلطاني. ففي مقدمات تحقيقه لكتابي «قوانين الوزارة» و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» للماوردي يعمل رضوان السيد على تحليل نصوصهما تحليلا أفقيا مستحضرا الأصول والمصادر، ومشيرا إلى منظوماتهما المرجعية، بل ومبرزا أيضا ـ في بعض الأحيان ـ صعوبة تساكن هذه المنظومات وتناقضاتها. كما يلجأ أيضا في إشارات عدة إلى تحليل عمودي يجعل من الكتاب «جوابا» عن وضعية سياسية تاريخية محددة، ولا أدل على ذلك من مناقشته لمشكلة «الخلافة» وما يقترحه الماوردي من حلول تمثلت في تقسيمه المعروف للإمارة إلى إمارة استكفاء وإمارة استيلاء أو مناقشته لوضعية «الوزارة» بين التجربتين الفارسية والإسلامية وتقسيمات الماوردي لها إلى «وزارة تفويض» و«وزارة تنفيذ». فضلا عن وضعه اليد على مختلف «التحايلات» النظرية التي يلجأ إليها الماوردي لأسباب عملية (٢٥) (حتى لا نقول سياسية).



ويتابع رضوان السيد النهج نفسه في تقديمه لحكاية «الأسد والغواص» ولكتاب «السياسة» للمرادي، إذ بالإضافة إلى مساءلته العميقة للنصوص، يربط بين حكاية «الأسد والغواص» ودخول «السلاجقة» إلى بغداد بعد حوالي قرن من سيطرة «البويهيين» مع ما صاحب ذلك من مشكلات تهدد وحدة الجماعة بظهور أمراء الأطراف المتغلبين [٢٦]. كما يربط بين كتاب المرادي وما صاحب بدايات الدعوة المرابطية من أحداث [٢٧].

والواقع أن وصل النص بتاريخيته أمر مستفاد في تحاليل رضوان السيد، فعلى سبيل المثال وفي مقدمة تحقيقه لـ «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» لابن الحداد، يستعرض العديد من المؤلفات السياسية السلطانية التي شهدها القرن الخامس الهجري (مثل مؤلفات نظام الملك والغزالي والطرطوشي وابن الحداد...) وينعتها بـ «الاتجاه السياسي الفقهي» مقابل ما سيشهده أواخر القرنين السادس والسابع الهجريين حيث يتوازى خطا الفقه والسياسة، بل ويختفي الفقه تماما لمصلحة تصورات «مرايا الأمراء»، وبالتالي ليس مصادفة أن يعقد الكتاب الأولون فصولا تتحدث عن «الجهاد»، وأن يقنع الآخرون بسرد الطرائف المسلية والتقرب من السلطان [٢٨].

ومن جهة أخرى، يشير رضوان السيد في معرض تحليلاته غير مرة إلى الإطار المرجعي المتحكم في هذه الآداب، مبرزا الأثر الفارسي المهيمن عليها. على أن ما يثير الانتباه في دراسته للمرجعيات الثلاث (فارس/ اليونان / الإسلام)، وهي ليست محل خلاف في الإقرار بها، هو تساؤلاته العميقة حول مدى تشابكاتها وحضورها داخل النص، حيث يبرز كيف يقع أحيانا تهميش إحداها لحساب أخرى، ومنبها، على الخصوص، إلى العلاقات المعقدة التي يمكن أن تجمع المرجعية «الفارسية» مع «الإطار الإسلامي» المفترض للآداب السلطانية، مشيرا هكذا إلى تناقضاتها العديدة مع «الروح الإسلامية» في مستويات عدة، منها إقرار هذه الآداب بمبدأ «نظام الطبقات» الفارسي الأصل المناقض لمبدأ «المساواة الإسلامي» [٢٩]، وتبني هذه الآداب لأخلاقيات «انتهاز الفرص» [٣٠] المناقضة لـ «أخلاق المروءة» العربية و«مكارم الأخلاق الإسلامية... بل إن الباحث يصل في بعض خلاصاته إلى حد القول إن هذه المرجعية وهيمنتها على عقول العديد من المفكرين المسلمين ساهمتا، إلى حد بعيد، في انحباس تطور نظرتهم إلى المجال السياسي [٣١].

ج ـ قراءات مختلفة

نطرح في هذه الفقرة تصورات مجموعة من الباحثين المعاصرين والمهتمين بشكل أو بآخر بقضايا التراث السياسي الإسلامي، وهم عبدالله العروي ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل وعزيز العظمة. نعم لم يخصص أي من الباحثين المذكورين كتابا مستقلا لموضوع «الآداب السلطانية»، غير أنهم جميعا، تحدثوا عنه في أماكن متفرقة في كتاباتهم المختلفة وفي سياق تحليلاتهم لبعض القضايا التي يثيرها موضوع التراث السياسي الإسلامي.

يتفق هؤلاء الباحثون في أكثر من نقطة، لكنهم يختلفون في غيرها، وهو اختلاف يعود في جوهره إلى بعض التباينات المنهجية، كما يعود أيضا إلى نوع من التمايز الحاصل في نظرتهم للتراث وما يثيره من قضايا وهواجس ترتبط، لا محالة، بقضايا الحاضر وأسئلة المستقبل.

١ ـ لا تتبنى تحليلات عبد الله العروي لموضوع «الآداب السلطانية» على متابعة النصوص في تفاصيلها وجزئياتها، ولا تتوخى نوعا من الحياد أو الموضوعية المفتعلتين، وإنما يندرج تصوره لها في إطار رؤية شمولية للفكر والتاريخ لم تمنعه من إصدار أحكام في حقها، غير أنها أحكام مبنية على تحليل عميق وتصور خاص لا يلغي معطيات التاريخ ووقائعه، ويمكننا أن نمحور هذا التصور في نقطتين مركزيتين تتعلقان بوصف هذه الآداب بـ «الواقعية» ونعتها بـ «التقليد والجمود».

تتجلى هذه «الواقعية» في نظرة الآداب السلطانية إلى السياسة نظرة مخالفة للفقهاء الحالمين بـ «طوبيي الخلافة» أو المتشبثين على الأقل بضرورة استغراق «الشريعة» للسياسة: «إن الآداب السلطانية التي تمثل جزءا كبيرا من التأليف العربي الإسلامي، منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محتواها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي يعالج موضوع السياسة الشرعية» [٣٢]، كما تأخذ هذه التصورات بعدها «الواقعي» من زاوية أخرى، مقارنة مع التصورات السياسية للفيلسوف الغارق في «فردانيته» الهارب من الأسر السلطاني والحالم بـ «مدينة» تتوافق مع العقل بديلا عن دولة سلطانية لا عقل يحكمها [٣٣].

هكذا تتساكن «الآداب السلطانية» مع الواقع السلطاني، ملغية في نصوصها لكل تمييز بين «شرع النبي وعدل انوشروان وعقل سقراط» [٣٤]، ومستبعدة على الخصوص مبدأ «مكارم الأخلاق» العزيز على الفقهاء والبعيد

المنال، ومفهوم «الإنسان الكامل» المحبب لدى الفلاسفة والعصي على الظهور. مقابل ذلك تتشبث هذه الآداب بـ «الدولة السلطانية» وبـ «السلطة» كضرورة لقيام العمران واتقاء «الفتنة»، وكجواب على الطبيعة «الحيوانية» للكائن البشري.

من جهة أخرى، وفي بعض إشاراته إلى «الآداب السلطانية» يرى عبد الله العروي في «سراج الملوك» نموذجا للفكر التقليدي غير القابل للتصالح مع «بذرات العقل»، كما يرى في «بدائع السلك في طبائع الملك» دليلا على تهافت هذه الآداب التي وصلت إلى حد اعتبار «الدرس الوثني» واجبا شرعا بسبب انقلاب الخلافة إلى ملك» [٣٥]، وفي معرض حديثه عن الأدبيات السلطانية المغربية التي زخر بها القرن التاسع عشر يبين أن الجمود والتكرار هما ما يميزها.

يعتبر العروي أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية، على غرار كتاب «الفخري في الآداب السلطانية» بمنزلة تنظير لممارسات «التدبير السلطاني» [٣٦]. غير أنه يلاحظ، وهو يتحدث عن «أكنسوس» كيف أن هذه الأدبيات، على الرغم من كل مستجدات القرن التاسع عشر وما حفل به من قضايا وأسئلة، لا تعمل إلا على اجترار أمثلة واستشهادات من هنا وهناك، بعيدة كل البعد عن طبيعة الأسئلة المطروحة، فكانت بالتالي إعادة إنتاج مملة لما سبق أن قاله وأعاد قوله الأدب السلطاني [٣٧]. والواقع أن ملاحظة العروي لا تخص أكنسوس (١٨٧٧م) الذي لم يمل من إعادة القول في «الإمامة وشروطها»، بل تنسحب أيضا على العديد من المفكرين مثل أبي القاسم الزياني(١٨٣٠م) في «رسالة السلوك فيما يجب على الملوك» أو المشرفي (١٨٩٥) الذي ما فتئ يردد ما قيل حول «الخلافة» و«السياسة الشرعية والسياسة العقلية» و«فضيلة العدل» واللجائي (١٩١٣) الذي يعود بنا إلى الطرطوشي ليبرهن على ضرورة السلطان، وابن إبراهيم السباعي (١٩١٤) الذي يمجد «طاعة العامة والخاصة وخاصة الخاصة لسلاطينها...» [٣٨]. وهذه كلها مواضيع تعج بها «الآداب السلطانية» منذ ظهورها، ويستعيدها كل هؤلاء، وغالبا بالحرف، وكأنهم خارج التاريخ وما يقع.

٢ ـ ما يبدو واضحا في مختلف أعمال د. عابد الجابري هو حضور الهاجس «التراثي» بدءا من دراسته حول «الدولة والعصبية» إلى غاية كتابه «العقل الأخلاقي العربي»، وهو حضور يتجاوز مجرد البحث في ما مضى

ليصبح عنصرا ملازما في فهم الحاضر بل وحتى استشراف المستقبل، ومن هذا المنطلق شكل التراث السياسي الإسلامي جزءا مهما من اهتمامات د. عابد الجابري. غير أن ما نسعى إليه هنا هو طرح تصوراته في الموضوع الذي يهمنا: الآداب السلطانية.

يرى عابد الجابري أن هذه الآداب تقوم على مبدأ «النصيحة» و«وعظ وإرشاد» الأمراء، كما يتضح ذلك في معرض مقارنته تصوراتها بـ «مقدمة» ابن خلدون [٣٩]. ويرى أيضا أنها تتوخى «تدبير» أمور الدولة وتقدم «خبرتها» في هذا المجال، كما يتضح ذلك في تعليقاته على بعض كتابات ابن المقفع [٤٠]. وفي طرحه لأصولها يقر الجابري أن «الأيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها عن الأدبيات السياسية الفارسية» وأن ابن المقفع (وهو فارسي الأصل) أول من دشن القول في هذا الباب. ومن مبررات هذا النقل أن «أوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في الاتجاه نفسه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان...» [٤١].

وفي ما عدا هاتين النقطتين الواضحتين اللتين أشار إليهما الجابري (مبدأ النصيحة والأصل الفارسي)، وهما ليسا محل خلاف بين كل الباحثين، يمكن أن نطرح تحليل الجابري انطلاقا من ثلاثة مفاهيم مركزية تقوم عليها «الأيديولوجيا السلطانية»، وهي مفاهيم السلطان والخاصة والعامة.

تشكل هذه المفاهيم الثلاثة الأساس الذي ترتد إليه كل الخطابات السياسية السلطانية، وهي نفسها تعبير نظري عن واقع فعلي بدت ملامحه في الأفق منذ انتصار الثورة العباسية ويتمثل في ظهور ثلاثة منازل - مراتب اجتماعية واضحة هي منزلة الخليفة / السلطان في القمة، ومنزلة الخاصة في الوسط ـ كمنزلة بين المنزلتين ـ وأخيرا منزلة العامة في قاعدة الهرم. وهذه التراتبية الجديدة هي إيذان بالانتقال من وضعية «القبيلة» إلى وضعية «الإمبراطورية»، وتحول من «الدعوة» واعتبار الناس سواسية كأسنان المشط إلى «الدولة» ومراعاة مبدأ الطبقية: «الآداب السلطانية إذن قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعا مبدأ إنزال الناس منازلهم»، الترفع على العامة... والانبساط مع الخاصة... والانصياع التام للسلطان...» [٤٢].

وما يشد الانتباه في تحليل الجابري هو وضعه اليد على أسس الاستبداد السلطاني الذي يجد في هذه الآداب مسوغه «الأيديولوجي». هكذا يتوسع الجابري في شرحه لمبدأ «المماثلة بين الله والسلطان» من خلال ما كتبه الجاحظ والطرطوشي والماوردي، معتبرا إياه ثابتا من «الثوابت البنيوية» المتحكمة في «الأيديولوجيا السلطانية»، بل ومشيرا إلى أن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير». ولا نتيجة للإقرار بمثل هذا المبدأ، في نظر الجابري، غير تقديس الحاكم، وتسويغ استبداده لتماهي إرادته مع الإرادة «الإلهية» [٤٣].

في السياق نفسه، يتحدث الباحث عن ثنائية «الخاصة والعامة» كثابت ثان من الثوابت البنيوية التي لا مجال فيها للاختلاف بين كل الأدباء، بدءا من ابن المقفع إلى من تلاه [٤٤]، ويبرز الوضعية الوسيطة لفئة «الخاصة» (التي ينتمي إليها هؤلاء الأدباء أنفسهم)، بين السلطان الحاكم والرعية المحكومة وتوزع نظرتها بين ازدراء «العامة» والولاء للسلطان، كما يحدد «وظيفتها» في تثبيت «أخلاق الطاعة» الواجبة على الرعايا لسلاطينها من جهة، وإسباغ «الشرعية» على الحكم السلطاني مهما اشتدت وطأته من جهة أخرى [٤٥].

٣ ـ لا شك في أن هناك خيطا رابطا بين مختلف كتابات د. علي أومليل وتصورا ناظما لمختلف القضايا التي يطرحها من تراث وتاريخ ومجتمع وحداثة... ولا ينفلت تحليله لموضوع «الآداب السلطانية» عن هذا الإطار.

ففي دراسة له حول «مفهوم المجتمع» يرى د. علي أومليل أننا «لا نستطيع أن نلتمس معرفة حقيقية لا بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي الذي أنتجه صنفان من مفكري الإسلام. الفلاسفة والأدباء...» بالصنف الأول بقصد «سياسة العهود» وكتابات ابن أبي الربيع والمرادي. وبالصنف الثاني يقصد الماوردي وابن الأزرق، بل أيضا ابن المقفع. ويضيف موضحا: «إن هذا الأدب السياسي الفقهي ـ الفلسفي لا يمكن أن نستقي منه معرفة واقعية لا بالمجتمع ولا بالسياسة، فهو يدخل في باب النصيحة»، ثم يخلص إلى «أن الغائب عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي» [٤٦].

من الواضح أن الخطاب السلطاني يرتكز على «النصيحة» وعلى «ما ينبغي أن يكون» وهو ما يعطيه بعدا «معياريا» دفع د. علي أومليل إلى إصدار حكمه، غير أن هذا الخطاب، مهما كانت معياريته ودرجة «أدلجته» يقدم لنا «صورة» عن الواقع السياسي السلطاني. قد تكون هذه الصورة معكوسة، غير «حقيقية»: أو غير «مطابقة» فيبقى على الباحث أن ينتبه لذلك وهو يتلمس «معرفة» ما من خلال منطوق هذه الآداب [٤٧]. ولعل هذا الأمر تحديدا هو ما دفع الباحث إلى معاودة الحديث عن هذه الآداب، بل وبنوع من التفصيل في كتابه حول «السلطة الثقافية والسلطة السياسية».

يمكن أن نحدد تصور علي أومليل انطلاقا من حديثه عن صنفين من المؤلفين ساهما في إنتاج هذه الآداب، هما «الكتاب» و«الفقهاء». يجمع «الكتاب» بين «اللغة الإدارية» و«النثر الفني»، وكان ظهورهم مرتبطا بحاجات الدولة إلى تسيير أمورها، وكانت علاقتهم بها من جنس العلاقة بين الخديم والمخدوم. ولقد أدخل هؤلاء الكتاب، وأغلبهم ذوو أصول فارسية (سالم، ابن المقفع، عبد الحميد الكاتب، سهل بن هارون...) أفكارا سياسية جديدة تقوم على منطق السياسة وحاجات الدولة، وبلوروا بالتالي تصورات سياسية مناقضة لتصورات «الفقهاء» الذين ظلوا حبيسي النظرية «الشرعية» فكانوا بشكل من الأشكال يلعبون دورا «تحديثيا». صحيح أن تصورهم السياسي ظل، كما يلاحظ الباحث، موزعا في العديد من «الحكم» و«النصائح» و«الوصايا» غير أنه يمكن بالبحث في هذا «الشتات» وفي سياسات «العهود» التي أبدعوا فيها، كتابة وترجمة وانتحالا، استخراج فكر سياسي محدد [٤٨].

وبالنسبة إلى صنف الثاني الذي يشمل الفقهاء، فإن د. علي أومليل يميز بين مرحلتين؛ مرحلة أولى نصب فيها الفقيه نفسه «رقيبا على السلطة وعلى الآخرين» مطالبا بإخضاع السياسة للشريعة، وتبعية «الحكام» لـ «الفقهاء» وغالبا من دون لجوء إلى «خروج» على السلطان درءا للفتنة وماشابهها. ومرحلة ثانية خفف فيها الفقهاء، بحكم مسار الدولة «الإسلامية» من حدة مطالبهم، مكتفين بتليين الفارق بين السياسة والشرع، وعاملين على تكييف المجال السياسي ليشمله «رداء الفقيه». وفي هذا السياق بالذات يبرر علي أومليل استلهام كل من المرادي والطرطوشي للكثير من مضامين «سياسة

الكتاب»، فحاول الأول تعليم «المرابطين» «أصول السياسة»، ولوفشل في ذلك [٤٩]، وطمح الثاني إلى التوفيق بين «منطق الدولة وتعاليم الشرع» بل إنه، وأمثاله وصلوا إلى حد استبعاد ضرورة «استغراق الشريعة للسياسة» [٥٠].

٤ ـ ينطلق عزيز العظمة في تحديده لموضوع «الآداب السلطانية» من قولة يفتتح بها ابن طباطبا كتابه «الفخري في الآداب السلطانية» يميز فيها موضوع كتابه الذي يندرج في «السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة» عن «الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات... وما كان ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة...». ويضيف عزيز العظمة شارحا أن الفارق بين الموضوعين، بين الحكم وأصول الحكم، بين السياسة وأصول السياسة يترادف أيضا مع إقامة فصل أدبي: «فللسياسة حيز أدبي هو كتب نصائح الملوك (والفخري من أبرزها، وحظ من المشاركة في الآداب (بالمعنى الكلاسيكي الذي نجده عند ابن المقفع وابن قتيبة بمعنى التأدب والتثقف)، كما لأصول السياسة انتماء إلى أدبيات فقه المصالح العامة بالمعنى الأوسع (من حديث وفقه)، وحظ من المشاركة في علم الكلام». مجال الموضوع الأول هو «البلاط» وصانعو السياسة، ومجال الموضوع الثاني يعود إلى المثقفين من فقهاء ومتكلمين [٥١].

وفي ما عدا حصر موضوع هذه الآداب، يمكن أن نشير إلى ثلاث نقط أساسية يتمحور حولها تصور الباحث للخطابات السياسية السلطانية.

لا يرى عزيز العظمة في هذه الآداب نظرية «جامعة» بقدرما هي مجرد عرض لـ «تقنيات» جزئية ومفردة تخص «سياسة الرعية وتحصين المملكة». فمفهوم السياسة هنا يتلخص في كونه «فنا»؛ فن التصرف بالبشر، ولا يتجاوز حيز الفعل المباشر والممارسة التقنية الإجرائية، وهي أبعد ما تكون عن «نظرية الدولة والسلطة» فهي سياسة بما هي أخبار عن السياسة، وليست علما مبنيا على هذه الأخبار، إذ إنها لا تُبنى على «أصول تُستنبط منها تفاصيل» وإنما هي عرض لتفاصيل [٥٢].

وانطلاقا من هذا الطابع «العملي» الذي يكتنف هذه الآداب، يلاحظ الباحث مركزية مفهوم «العبرة» أو الاعتبار في الأدبيات السياسية لابن المقفع والجاحظ والطرطوشي... وهو اعتبار «لا يدخل في هذه الكتابات السياسية

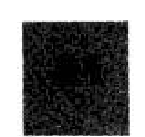
من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الاقتداء (...)، ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية عملية، واكتساب التقنية إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة لنموذج قائم» (٥٣).

ومن جهة أخرى، يوضح عزيز العظمة ما أسماه بـ «بنى الاستبداد» المهيمنة على خطاب هذه الآداب. فالعلاقات مع «الملك» أحادية الجانب، إذ يولي ويعزل ويأمر وينهى، كما يشاء، ورعاياه مجرد امتداد له، ولاوجود لهم إلا بوجوده، وبكلمة يبدو الحاكم في هذه الأدبيات كأنه «فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق»، لذا يغلب الحديث في الآداب السلطانية عن «الملك» وليس عن «الدولة» لأن السياسة في منظورها تختزل في أنواع وضروب من السلوك السياسي دون أن تمس أصل الدولة أو أنواع الدول... وحتى إن هي تحدثت عن الدولة، فإن ذلك يكون بمعنى «الدولة الشخصية»، مقابل «الدولة الكلية»، كما شرح ذلك ابن خلدون، وفي جميع الأحوال تظهر «الدولة» في هذه الآداب باعتبارها لاحقة لـ «الملك» (٥٤).

من الممكن أن نتوسّع في هذه «القراءات»، ونضيف مساهمات باحثين آخرين قاربوا موضوع «الآداب السلطانية» (٥٥) بل وأن نشير أيضا إلى تصورات بعض المستشرقين حول هذه الآداب.. (٥٦).

لم نكن نسعى إلى تقديم جرد شامل لهذه «القراءات»، وهو ما يتطلب بحثا مستقلا، كما لم نكن نهدف من وراء استعراض ما عرضناه من «قراءات» الانتصار لقراءة دون أخرى بقدر ما حاولنا بسط الخطوط العامة لتصورات الباحثين المذكورين. والواقع أننا استفدنا منها جميعا، ولا نبالغ إن قلنا بصعوبة تخطئ هذه بتلك. إذ إن كل قراءة من القراءات المذكورة، تصدر عن مقدمات خاصة، وهي لا تتعارض في الجوهر بقدرما تعبّر عن مركز اهتمام كل باحث أو مفكر، بدءا من نقد ابن خلدون «المنهجي» إلى ملازمة الهاجس التاريخي لدى المحققين لتحليل هذه الآداب ونقدها في تقليديتها وجمودها واستبداديتها وضعف إطارها النظري.

لقد هدفنا بتقديمنا لهذه القراءات المختلفة إلى شيئين: أولهما تقريب القارئ من هذه الآداب ووضعه في محيطها العام، وثانيهما التمهيد لما نود أن نطرحه بدورنا كخطة للبحث في الخطاب السياسي السلطاني.



٢ـ خطة البحث:

في بحث سابق حول «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني» [٥٧] حاولت فيه التعريف بـ «الأديب السلطاني»، ومناقشة المفاهيم المحورية التي يستعملها، وأهمها مفاهيم «السلطان» و«الحاشية السلطانية» و«مقومات الملك» من «جند» و«مال» و«عدل» و«عمران»... وجدت نفسي أضع في النهاية تساؤلا ختاميا عما إذا كان الأدب السلطاني يشكل، وبغض النظر عن مكان تأليفه وزمانه، «بنية واحدة» ترتد إليها مختلف إنتاجاته.

لم يكن واردا بالنسبة إليَّ، وأنا أكتب الصفحات الأخيرة من البحث المذكور، أن أجيب جوابا قطعيا يؤكد أو ينفي التساؤل الذي أوصلني إليه مسار البحث. واكتفيت بالإشارة ـ في فقرات موجزة ـ إلى بعض العوامل التاريخية والسياسية والثقافية المحيطة بهذا الأديب أو ذاك، التي يبدو أنها تحول دون القول بهذه «البنية الواحدة» أو على الأقل صعوبة الإقرار بها. وبالمقابل أشرت أيضا إلى وجود عدد من العلامات «البنيوية» المرتبطة بالدولة السلطانية نفسها أو بطبيعة الكتابة السياسية السلطانية، منهاجا وموضوعا، التي تدفع إيجابا نحو تأكيد «وحدة» الفكر السياسي السلطاني والإقرار بالتالي بانتظامه داخل «بنية» موحدة المعالم، ودونما قطع بهذا الرأي أو ذاك ختمت تساؤلي بالتسليم بصحة وجود «اختلافات طبيعية» ناتجة أساسا من تباين ظروف وثقافة هذا المفكر أو ذاك. ولكني، بالمقابل أكدت على ضرورة الحذر المنهجي من» الضياع في تفصيلات جزئية أو فروقات عرضية تنسينا وجود وحدة أساسية وجوهرية تشمل مختلف تصورات الأديب السلطاني مهما كان نوعه» [٥٨].

يبدو استحضار «التاريخ» في عينيته، بأحداثه ووقائعه وصيرورته، كأنه يناقض القول بوجود «بنية» متحكمة في النصوص السلطانية، مهما كانت «تاريخيتها»، فهل نكون هنا أمام تناقض مزمن بين «بنية» ثابتة و«تاريخ» متحرك؟

لقد أوصلني مسار هذا البحث إلى التأكد مما كان في البحث السابق المذكور مجرد «حدس» وأعني بذلك، وعلى عكس ما قد يُظَن، امحاء كل تعارض بين «التاريخ» و«البنية» في المجال السياسي السلطاني. ذلك أن النصوص السلطانية التي شكلت متن هذه الدراسة (حوالي خمسين نموذجا)

هي نفسها ناطقة بهذه «الوحدة» التي تخترق عقودا وعقودا من التاريخ السلطاني. كما أن الدراسات العديدة التي تمكنّا من الاطلاع عليها، والخاصة بهذا المفكر السلطاني أو ذاك، سواء تعلق الأمر بدراسات «المحققين» المهتمين بالنص ومتابعة مختلف تحويراته أو دراسات بعض الباحثين والمؤرخين لهذا الأدب مستحضرين محيطه السياسي وظرفه التاريخي... كل هذه الدراسات شكلت في نهاية المطاف «المادة» التي سمحت لي بالعثور على خيوط ترابط الفكر السياسي السلطاني. وبقدر ما كانت هذه الدراسات تنزع نحو الحفر في «فردية» المفكر السلطاني وما يميزه عن غيره، كان يتأكد لي بالتساوق مع ذلك انخراطه في «ذات جماعية» واندراج كتابته في «بنية» شبه قبلية تحكم تصوره السياسي والأخلاقي.

ليس القول بـ «وحدة» الآداب السلطانية فرضية جاهزة بشكل قبلي نسعى إلى فرضها على النصوص بقدرما هي فكرة تولدت بشكل تدريجي، بل و«تجريبي» من خلال تصفح العديد من نمادج هذه الآداب. وهي «وحدة» لا تعني التطابق الكلي بين مختلف النصوص المتباعدة في المكان والزمان، ولا تنفي بعض الاختلافات الجزئية التي تحمل معها مبرراتها، غير أنها، وهذا ما حاولنا إبرازه، تبقى اختلافات «عرضية» لا تمس في شيء الوحدة «الجوهرية» التي تطبع هذه الآداب.

إنّ أكبر اعتراض يمكن توجيهه على قولنا بهذه «الوحدة» هو القفز على التاريخ، وإغفال تباين الظروف التاريخية والمجتمعية التي صاحبت كل مفكر سلطاني، ناهيك عن تفاوت ثقافتهم السياسية، واختلاف تجاربهم العملية... وهي كلها عوامل قد تؤدي إلى إنتاج نصوص سياسية «مفردة» تتميز بأسئلتها الخاصة، ويصعب الجمع بينها كلها في دائرة واحدة.

صحيح أمر هذا الاعتراض، ومن حق كل باحث أن يبحث في ما يميز هذا المفكر السلطاني أو ذاك عن غيره. غير أن التأكيد على هذه «الوحدة» والبحث في ما «يجمع» هؤلاء المفكرين ويوحدهم هو في حقيقته اختيار «منهجي» وسعي إلى استخراج أو صياغة تصور سياسي سلطاني «نمودجي» تجد فيه كل الكتابات السلطانية، مهما اختلفت أمكنتها وأزمنتها، صورتها.

ومع ذلك، بل وبسبب من ذلك تجب الإشارة إلى أن هذا البحث لا يسعى إلى «التأريخ»، سواء تعلق الأمر بالوقائع أو الأفكار، كما لم أنتحل فيه شخصية المؤرخ الباحث عن حقيقة الحدث التاريخي، والمهموم بالعثور على العلل والأسباب، وإنما انحصر مسعانا في دراسة «نصوص» مختلفة بهدف تبيان وحدة «شكلها» وتطابق «مضامينها». نعم، لا يمكن نفي حضور «التاريخ» في هذا البحث، بشكل صريح أو ضمني، فكل المفكرين الذين درسناهم ينتمون إلى «الماضي»، كما أن «متن» هذه الدراسة يمتد لعدة قرون. غير أن ما كان يشغل بالنا بالأساس، ليس كون هذا المفكر أو ذاك حاول إيجاد مخرج لمأزق «الخلافة» أو وحدة الأمة الإسلامية، وأن آخر تأثرت كتابته بسقوط الأندلس... كما لم يكن مطروحا أن نجد تبريرات في الوقائع «نعلل بها» تصورات «أديب سلطاني ما»... لم يكن يشغل بالنا ما قد يجعل من المفكر السلطاني «مفردا» بقدر ما ملكتنا فكرة البحث في ما يجمع كل المفكرين السلطانيين، على اختلافاتهم، بل وبسبب منها.

ليست هذه «الوحدة» بالمعطى الجاهز، وإلا ما كان هناك داع للقول بها. فالبحث كله يسعى في حقيقته إلى استخراج هذه «الوحدة» وتحديد معالم بنيتها انطلاقا مما تتيحه لنا النصوص السلطانية، مبتعدين، ما أمكنا ذلك، عن كل تعسف في حق هذه النصوص أوليّ عنقها لتدخل في قوالب معدة سلفا.

ومن أجل تحديد ملامح هذه «البنية» التي تحكم الفكر السياسي السلطاني، نستعمل طيلة هذه الدراسة، وخاصة في قسمها الأول، مجموعة من المفاهيم مثل: النص وأدبية النص والمتن Corpus والمؤلف Auteur والنوع genre والمورفولوجيا والاستعارة والصورة والحكاية... وهي في مجملها مفاهيم، يبدو أنها أقرب إلى مجالات «النقد الأدبي» و«تحليل الخطاب» منها إلى مجالات علم السياسة أو الفكر السياسي التي يندرج فيها هذا البحث. فما معنى استعمال مفاهيم تنتمي إلى مجال معرفي يخص تحليل الخطاب والنقد الأدبي في بحث موضوع ينتمي إلى مجال معرفي آخر يخص «الفكر السياسي» وكيف نبرر ذلك؟

لا أحد يجادل في أن طبيعة «الموضوع» و«الإشكالية» التي يطرحها الباحث هما اللذان يحددان طريقته أو طرقه المنهجية، كما أن المنهج أو «المناهج» لم تعد حكرا على مجال معرفي بعينه حتى ولو انبثقت من رحمه، فعديدة هي

التخصصات المعرفية التي تتقاسم المناهج نفسها، والتاريخ المعرفي يثبت ذلك بوضوح. ومن جهة أخرى، أصبح من الصعب تخطيء منهج بآخر، فالموضوع «الإنساني» معقد ومتداخل ومتشابك بما فيه الكفاية حتى يدعي منهج واحد أحد الإحاطة بمختلف عناصره. ولعل هذا ما أدى إلى تكاثر الإشارات حول «تكامل المناهج» والإقرار بأن استخدام مناهج مختلفة لدراسة الموضوع نفسه، يؤدي إلى الاقتراب أكثر من حقيقة جميع عناصر الموضوع المدروس. بل إن التاريخ المعرفي يثبت أن جانبا كبيرا من إبداعاته، وعاملا من عوامل تطوره، تمثلا في بعض الحالات في انتقال «منهج» تبلور في مجال معرفي محدد إلى مجال معرفي مغاير، ولعل «البنيوية» وتفرعاتها مثال على ما نقول.

إن المنهج يبقى في نهاية المطاف أداة تحليلية تتحكم فيها طبيعة الأسئلة التي يطرحها الباحث. وإذا كان اشتغالي هنا على «مادة تاريخية» لم يصنع مني «مؤرخا» فإن لجوئي إلى مفاهيم النقد الأدبي أو تحليل الخطاب لا يعني أني صرت «ناقدا أدبيا». ذلك أن استعمالي لهذه المفاهيم هو أولا وأخيرا استعمال «إجرائي» opérationnel، مكنني، بشكل أو بآخر، من فهم النص السياسي السلطاني والنفاذ إليه، وسهل عليَّ تحليله وترتيب مستوياته، بل وأوضح لي أشياء، يجوز أن تظل غامضة فيما لو استبعدته.

إن ما يعطي في نظرنا مشروعية اللجوء إلى مفاهيم نقدية أدبية من أجل استخلاص مضامين سياسية هو، بالإضافة إلى مسعانا في إظهار وحدة الخطاب، طبيعة الفكر السياسي السلطاني نفسه، وتحديدا «النص السياسي السلطاني».

إن التصورات السياسية، التي يود الباحث في علم السياسة أو تاريخ الأفكار السياسية العثور عليها واستخراجها، نجدها ملفوفة في ثوب أدبي يجعل النص السلطاني نصا مثقلا بالإستشهادات المختلفة المشارب من أخبار وحكايات وروايات وأمثال وحكم... فالسياسة هنا «مضمون» الأدب «شكلها». فكيف يمكننا الوصول إلى «مضمون» متجاهلين «شكله»؟

في هذا السياق قسمنا بحثنا هذا حول «توابث الخطاب السياسي السلطاني» إلى قسمين اثنين، يتعلق أولهما بـ «محددات الكتابة السياسية السلطانية» ويختص الثاني بدراسة ثلاثة مفاهيم أو بالأحرى ثلاث «صور سلطانية».

حاولنا في القسم الأول إبراز ثوابث الكتابة السياسية السلطانية من خلال ثلاثة محاور هي «مورفولوجية الأدب السلطاني» و«أدبية النص السلطاني» و«حضور النوع» genre و«غياب المؤلف» Auteur في هذه الآداب.

هكذا، وفي دراستنا لـ «مورفولوجيا» هذه الآداب عملنا أولا على تحديد «المتن» موضوع الدراسة، لنبحث بعد ذلك في «عناوين» هذه الآداب، مبرزين وحدة «مدلولها» وإن اختلفت دوالها، كما استقرأنا «مقدماتها»، موضحين تواتر العناصر نفسها المكونة لها. وأخيرا تتبعنا محتويات مختلف «فهارسها» لنبين وحدة محاورها.

وفي محور ثان حول «أدبية النص السلطاني» شرحنا كيف يعمل الأديب السلطاني على «تذويب» مرجعياته، مستعملا «تقنيات» في الكتابة تكاد تجعل منه مجرد «سارق كلمات». كما أفردنا الحديث عن بعض النصوص السلطانية التي تقدم نفسها في شكل «حكايات» على لسان الحيوان. وطرحنا في النهاية تساؤلا عن كيفية التعامل مع «نص» تتقاطع فيه الكتابة الأدبية والتعبير السياسي، وعن جدوى «التحقق» من مروياته.

وفي محور أخير تساءلنا عن وضعية هذه الآداب بين «المؤلف» و«النوع» وذلك من خلال طرحنا أولا لمعنى امّحاء «المؤلف السلطاني» أمام كتابته، مبرزين مظاهر حضور «نوع» الكتابة السياسية السلطانية في مقابل غياب «مؤلفها»، ومحاولين في النهاية تعيين «محددات النوع» من خلال المنظومات المرجعية لهذه الآداب وحدود دائرتها «الإبستمولوجية».

أما القسم الثاني فخصصناه لدراسة ثلاث «صور ـ مفاهيم» مركزية هي صورة «السلطان» وصورة «المرتبة السلطانية» وصورة «الرعية»، محاولين تبيان ملازمة هذه الصور الثلاث، لمختلف الأدبيات السلطانية، وتطابق أشكالها ومضامينها.

بالنسبة إلى الصورة الأولى حصرنا دراستنا في ثلاث نقط تهم علامات الاستبداد في ارتباطها بشخص السلطان ومجلسه ولهوه وظهوره أمام الرعية، وناقشنا في الثانية العلاقة بين «الدين والسلطان» من خلال تصويره كـ «ظل» للإله في الأرض، ومن خلال استبعاده لـ «خلافة» يعجز عن تحقيقها، وتقريبه لـ «شرع» يساهم في دوام ملكه. وفي نقطة أخيرة بسطنا العلاقات المتشابكة بين «السلطان والعمران والسياسة»، موضحين تحكم

«طبائع العمران» في أخلاق السلطان من جهة، وهيمنة «سلطة الأخلاق» في مقابل «أخلاق السلطة» الكفيلة بخلق «نظرية الدولة» المناقضة للمجال السياسي السلطاني.

وفيما يخص الصورة الثانية المتعلقة بـ «المرتبة السلطانية» طرحنا أولا مسألة «العمل مع السلطان» وما يثيره من قضايا، وحاولنا في نقطة ثانية ترتيب «مستويات» المراتب السلطانية، مركزية ومحلية، متسائلين عن العلاقة بين «شروط» المرتبة أو الوظيفة وممارستها الفعلية، ثم ختمنا الموضوع بالجواب عن سؤالين يخصان العلاقة بين هذه الوظائف و«الفضاء الديني» من جهة، وحدود السلطة التي تتمتع بها «المرتبة السلطانية» من جهة أخرى.

أما في المحور الثالث المتعلق بمفهوم «الرعية» فحاولنا أن نحدد فيه «صورة الرعية» كما تقدمها لنا هذه الأدبيات، وذلك من خلال أربع نقط تتعلق بطرح هذه «الصورة» وأهميتها، مركزين على مختلف «الاستعارات» التي تحفل بها هذه الآداب؛ كما ناقشنا الرعية كـ «موضوع» لسلوك السلطان المتمحور حول ما أسميناه بـ «تقنية الترغيب» و«تقنية الترهيب»، ثم بسطنا في نقطة ثالثة مختلف التقسيمات المحددة لأصناف الرعية، وختمنا حديثنا بالتساؤل عما للرعية وما عليها تجاه السلطان.

لا ندعي أننا أتينا بالقول الفصل في دراسة هذه الآداب وسياساتها السلطانية ولكن حسبنا أننا ساهمنا في إلقاء الضوء على جانب مهم ومسكوت عنه من تراث سياسي لا تزال علاقته بحاضرنا ملتبسة ومتماوجة ما بين القطيعة والاستمرار. وهو السؤال الذي ختمنا به هذا البحث.



القسم الأول

محددات الكتابة السياسية السلطانية

مقدمة

«إن دراسة الشكل هنا هي في جوهرها، دراسة للمضمون»
المؤلف

نحاول في هذا القسم الأول تحليل «الآداب السلطانية» من خلال ما نعتبره «ثوابت» أو «محددات» للكتابة السياسية السلطانية. وهي محددات يمكن استجلاء بعض مظاهرها انطلاقا من عناوين هذه الأدبيات المعبرة بمنطوقها عن مكنون مضمونها، ومن خلال مقدماتها التي يمكن اعتبارها بما تحفل به من عناصر، المفتاح الذي يسهل الولوج إلى عالم هذه الآداب والاقتراب من تفاصيلها، ومن خلال استقراء فهارسها التي توضح، بأقسامها وأبوابها وفصولها، مشاغل الفكر السياسي السلطاني، والمحاور المركزية التي يدور حولها.

كما يمكن أن نستشف هذه المحددات بالبحث في تقنية الكتابة التي يصوغ من خلالها المفكر السياسي السلطاني تصوراته، وهي تقنية تعكس طريقة خاصة من طرق التفكير في المجال السياسي، يمتزج فيها الأدب (بالمعنى القديم للكلمة) بالتاريخ، وهما معا بالسياسة.

والنتيجة التي أوصلتنا إليها دراستنا لـ «مورفولوجية» هذه الآداب وتقنية كتابتها هي اعتبارنا إياها بمنزلة «نوع» genre من أنواع الفكر

السياسي الذي لازم الثقافة العربية الإسلامية. وهو «نوع» يفرض قواعده على المؤلف Auteur السلطاني مهما كانت طبيعة وضعيته وانتمائه المعرفي، بل ويغيبه تماما أمام ما يخطه من تصورات مخضعا إياه لمستلزمات الكتابة السياسية السلطانية المحددة قواعدها سلفا.

يبدو كما لو أن هذا القسم الأول يختص، في كثير من نواحيه، بدراسة شكل الكتابة السلطانية أكثر مما يهتم بـ «مضمون» الفكر السياسي السلطاني، مما قد يشكل مبررا لاعتراض «منهجي» يرى في محتويات هذا القسم نزعة «شكلية» لا محتوى لها. والحقيقة أن شكل الكتابة، وتحديدا فيما يخص موضوعنا، ينبئ عن مضمونها، وأن دراسة الشكل هنا هي في جوهرها، دراسة للمضمون، وهذا بالضبط هو ما استنتجناه من خلال مجريات هذا القسم.



I

مورفولوجية الأدب السلطاني

هل يكون الأدب السياسي السلطاني قابلا لتحليل «مورفولوجي»، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون إسقاطا منهجيا على مادة تستعصي على مثل هذا التحليل؟

يبطن النزوع نحو الدراسة المورفولوجية (١) فرضية عمل تقوم على وجود وحدة ما في الفكر السياسي السلطاني تطال مختلف العناصر المكونة له، والناظمة لنصوصه. وهذه الفرضية الأساس إنما اتضحت ملامحها تدريجيا حسب ما قطعه بحثنا في الأدب السلطاني من مراحل؛ ذلك أن قراءتنا للعديد من النماذج التي تندرج في باب «الآداب السلطانية» هي التي سمحت لنا بالاعتقاد في هذه الفرضية، والانطلاق منها للتحقق من مدى صحتها؛ كما سمحت لنا بالانتقال من الاكتفاء بدراسة نص سلطاني «مفرد» ووحيد إلى دراسة تقوم على «التناظر» بين مجموعة من النصوص يبدو أنها تشكل «نوعا» genre خاصا من أنواع الكتابة السياسية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية.

«يكفينا اعتبار هذه المحاولة بمنزلة مقدمة عامة لدراسة النصوص السلطانية في مستوياتها «الأدبية» والبنيوية، وهي كلها مستويات تسمح لنا بالنظر إلى الأدب السلطاني باعتباره «نوعا» من أنواع التأليف العربي الإسلامي، حيث يذوب «المؤلف ليصبح مجرد صوت ينطق بالثقافة السلطانية»

المؤلف

إن أول سؤال مركزي يواجه مثل هذا الإجراء المورفولوجي هو بالضبط تحديد النصوص التي ستشكل «المتن» corpus السلطاني موضوع هذه الدراسة. كيف يمكن إذن تحديد هذا المتن؟ وبأي معيار أو معايير نجمع بين نصوص منتقاة من هنا وهناك؟ ومتى يحق لنا أن نعتبر المتن مكتملا وكافيا أو على الأقل تمثيليا، فنغلقه؟

تتعدد التصنيفات التي يمكن أن نحصل عليها بتعدد المعايير المستخدمة. ويمكن أن نذكر هنا على الأقل خمسة معايير ممكنة لتحديد المتن السلطاني تتعلق بالزمان والمكان والموضوع والشكل والمؤلف.

أ ـ يمكن اللجوء إلى معيار تاريخي موضوعي في تحديد النصوص معتمدين على وحدات زمنية تؤرخ لحقب سياسية، فنتحدث عن نصوص من العهد الأموي وأخرى من العهد العباسي وثالثة من العهد المريني، بل يمكن التخلص من التحقيب السياسي فنتحدث بإطلاق عن نصوص من القرن الرابع الهجري وأخرى تعود إلى القرن الثامن الهجري دونما قيد أو تحديد سياسي [٢].

ب ـ يمكن اعتماد معيار جغرافي ـ حضاري في تحديد النصوص، يسمح لنا مثلا بالحديث عن متن سلطاني مشرقي ـ عربي بدءا من الأمويين ومن عقبهم من سلالات حاكمة مقابل متن سلطاني مغربي ـ أندلسي بدءا من المرابطين ومن تلاهم من سلالات حكمت الغرب الإسلامي.

ج ـ انطلاقا من تنوع الكتابات السياسية السلطانية، وتخصص بعضها في مواضيع بعينها تهم الحياة السياسية، يمكننا تحديد متون سلطانية متعددة تهم هذا الموضوع أو ذاك مثل «الوزارة» أو «الجند والحرب» أو «الكتابة» أو «صحبة السلاطين» أو «الملك» عامة.

د ـ تتخذ الكتابة السياسية السلطانية أشكالا متعددة تسمح لنا بحصر مختلف النصوص التي تنتمي لهذا الشكل أو ذاك والتمييز بينها. فهناك «العهود» و«الرسائل» إضافة إلى كتب «نصائح الملوك» و«المنتخبات» التي تتضمن إضافة إلى مواضيع أخرى فصولا عن السياسات السلطانية.

هـ ـ يمكن الانطلاق من طبيعة المؤلفين أنفسهم الذين ساهموا في الإنتاج السياسي السلطاني، كمعيار لتصنيف النصوص والتمييز بينها، فنتحدث عن نصوص فقهاء، وأخرى لمؤرخين، وأدباء، وفلاسفة، بل وأيضا لملوك، ووزراء

كتبوا في مجالات السياسات السلطانية. كما يمكن الحديث عن النصوص «المجهولة المؤلف» أو تلك «المنحولة» أو «المنسوبة إلى غير مؤلفيها»، وإن كان عددها على ما يبدو قليلا.

على رغم وجاهة هذه المعايير، أو على الأقل فائدتها المنهجية وما قد يستخلص بواسطتها من تصنيفات تساعد على ضبط الكتابة السياسية السلطانية، فإنها لا تنطبق تماما على ما نسعى إليه في هذا الفصل، بل إنها تبدو في بعض مناحيها متداخلة، إن لم نقل إن الحدود بينها تظل مصطنعة، وهذا يستدعي بعض الملاحظات الأولية.

أ ـ لا يبدو إعمال معيار الزمان، سواء التزم التحقيب السياسي أو لم يلتزم به ناجعا في التمييز بين نصوص سلطانية يستنسخ بعضها بعضا. بل إن غاية التحليل المورفولوجي لمتن سلطاني يخترق وحدات زمنية مختلفة تكمن بالضبط في إثبات غياب «التاريخ» كعنصر حاسم في مسار ثقافة سلطانية تميزت بانحباس الزمان ودورانه على نفسه في أفق مسدود.

ب ـ يفترض الأخذ بتقسيم جغرافي ـ حضاري بين مشرق عربي وغرب إسلامي أن الاثنين أنتجا فكرين سياسيين متمايزين موضوعا ومنهجا، وهذا شيء غير حاصل [٣] بدليل النصوص التي تعاود نفسها لفظا ومعنى، وبدليل المنظومات المرجعية التي اعتمدها كل الأدباء السلطانيين المغاربة ـ الأندلسيين، وأيضا بدليل رحلات جلهم إلى ديار المشرق. بدلا من الفصل بين أدب سلطاني مشرقي وآخر مغربي، يسمح لنا إثبات متن سلطاني يجمع بين نماذج مشرقية ومغربية على السواء بإبراز البنية الموحدة للكتابة السياسية السلطانية بغض النظر عن مكان إنتاجها.

ج ـ لا يشكل معيار تصنيف النصوص السلطانية حسب موضوعها حجة كافية للقول بتمايزها بما أن مواضيع «الوزارة» أو «الجند والحرب» أو «الكتابة» نجدها متضمنة في الغالب الأعم في كتب نصائح الملوك. كما أن تخصيصها من طرف بعض المؤلفين بكتاب أو كتب مستقلة، إنما يعكس الأولوية التي تحظى بها لديهم وانشغالهم بها لهذا السبب أو ذاك، علما بأن هذا التخصيص، وهذا هو المهم، لم ينتج عنه تصور مغاير لما هو مألوف في الأدبيات السلطانية.

د ـ وفي ما يتعلق بالشكل كمعيار للتمييز بين النصوص، تتبغي الإشارة إلى أن «العهود» وإن كان تبويبها أضعف وحديثها مسترسلا، فهي تتضمن كل العناصر الشكلية والمضمونية التي تميز أي كتاب في السياسة السلطانية، علما بأن هذه «العهود» تعتبر من المرجعيات الأساسية التي تنهل منها كتب «نصائح الملوك» (٤). أما العلاقة بين الرسائل السياسية والآداب السلطانية فهي من قبيل العلاقة بين الخاص والعام، إذ غالبا ما ينحصر موضوع «الرسالة» في مجال بعينه من مجالات السياسة السلطانية مثل «ضرورة العدل» أو «الجند» أو «المالية»، مما يعتبر تقليدا في الكتابة السياسية السلطانية (٥).

هـ ـ وأخيرا لا يبدو أن لاختلاف انتماءات المؤلفين الثقافية (فقه، تاريخ، أدب، فلسفة) أو حتى وظائفهم السياسية (كتاب دواوين، قضاة، وزراء، ملوك) أثر نوعي في طبيعة الكتابة السياسية السلطانية، علما بأن الشخص نفسه قد ينتمي لأكثر من مجال ثقافي (٦). وبالتالي لا معنى للقول بنص سلطاني فقهي أو فلسفي، عكس ذلك تماما يبرز التحليل المورفولوجي انمحاء هذه الحدود الثقافية واستغراق «النوع» لـ «المؤلف».

هل نستبعد بكل بساطة هذه المعايير، وننتقي النماذج أو النصوص المكونة للمتن السلطاني بشكل اعتباطي، يخرق حدود المعايير المذكورة ويتجاوزها؟ ألا يستحسن في هذا الصدد أن نبرز تواتر العناصر نفسها بين نصوص متباعدة في الزمان والمكان؟ ألا يزداد هذا النهج قيمة في ما لو أثبت وحدة التصور السياسي لمؤلفين مختلفين قد يجهل تماما بعضهم بعضا؟

إذا كان من الخطل ادعاء الإحاطة بمختلف النصوص السلطانية، وهي تعد بالمئات، ومنها ما لا يزال مخطوطا، فهل يمكن الاكتفاء في تحديد متن دراستنا بثلاثين أو أربعين نصا سلطانيا لنتحقق من فرضيتنا؟ بعبارة أخرى، متى يحق لنا أن نختم ونقول: « ... والآن اكتمل المتن السلطاني».

لقد اعتمدنا بهذا الصدد منهجا تجريبيا مبسطا: فإذا كانت قراءتنا لأول نص سياسي سلطاني أثارت إعجابنا بالنص ومؤلفه نظرا لجدة اللقاء، فإن هذا الإعجاب سرعان ما بدأ يخبو بقدر ما كانت تتوالى قراءتنا لنصوص أخرى، ليترك مكانه لفرضية وحدة الفكر السياسي السلطاني.. (٧). فبقدر ما نطلع على نص سلطاني جديد، بقدر ما نتأكد في ذهننا وحدة الفكر السياسي السلطاني.

والحال كذلك، ألا يحق لنا أن نتوقف، مكتفين بما لدينا من نصوص، ونعتبر «المتن» تمثيليا وكافيا عندما نتأكد من أن اطلاعنا على كتاب سياسي سلطاني جديد لا يضيف لمعلوماتنا عن هذا الأدب السياسي أي جديد من شأنه أن يناقض فرضيتنا [٨].

في بحثنا عن «الوحدة المورفولوجية» التي تميز النصوص السلطانية، ننطلق أولا من مختلف عناوين هذه الأدبيات لنبين وحدة مدلولها وإن اختلفت «دوالها»، ثم نستقرئ ثانيا «مقدمات» هذه الكتابات لنبرهن على تواتر العناصر نفسها المكونة لها. كما نستقصي أخيرا فهارسها المتعددة وما تحتويه من مواضيع لنبرز وحدة محاورها.

أولا: العنوان

يبدو أن وضع عنوان لتأليف ما كان يحتل أهمية كبرى في الكتابة العربية القديمة باعتباره مفتاحا لكل القضايا التي يعالجها المؤلف. فغالبا ما يعيد المفكر السياسي السلطاني ذكر عنوان الكتاب في مقدمة تأليفه موضحا الأسباب التي جعلته يستقر على ذلك العنوان.

يضع الماوردي (٤٥٠ هـ) لكتابه عنوان «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» إذ كان ما تضمنه داعيا إليه وباعثا عليه [٩]. ويستند الطرطوشي (٥٢٠ هـ) على فرادة أبواب كتابه ليسميه «سراج الملوك» [١٠]. ويبرر أبو حمو الزياني عنوان كتابه ويقول: «... ولهذا أسميته واسطة السلوك في سياسة الملوك ليكون اسمه يوافق مسماه ولفظه يطابق معناه» [١١]. ويتمنى ابن رضوان أن يكون قد وُفق في اختياره لـ «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» عنوانا لتأليفه [١٢]، ويورد الشيزري (٥٨٩ هـ)، محتويات كتابه كسبب لتسميته «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» [١٣]. بل يحدث أحيانا أن يعبر المؤلف عن حيرته في اختيار عنوان كتابه كما هو الأمر مع الثعالبي (٤٢٩ هـ)، الذي يقول: «... وإن أسميته الملوكي كنت صادقا، وإن لقبته «تحفة المملوك وعدة الملوك» لم أك كاذبا» [١٤]، أو ابن الأزرق الذي داخله أن يعنون كتابه بـ «تحرير السياسة»، بدلا من «بدائع السلك في طبائع الملك» الذي استقر عليه المؤلف معتبرًا أن «دلالة هذا العنوان» تتطابق مع «ما حواه مجموع الديوان» [١٥].

بعيدا عن تبريرات المؤلفين، ومن خلال استقرائنا لعناوين بعض الأدبيات السياسية السلطانية، والنظر فيها نلاحظ أنها، على اختلاف ألفاظها تحيل إلى المعنى نفسه، وتؤدي الوظيفة نفسها. وعموما يمكن أن نحلل مدلول هذه العناوين في أربعة عناصر تتكامل فيما بينها، جاعلة من الكتاب السلطاني كتابا «ناصحا» و«منيرا» و«ذهبيا» و«نادرا».

١ - الكتاب الناصح

يقدم لنا العنوان هذه الكتابات على أنها مفتاح السلوك السياسي الناجح باعتبارها دليل عمل يتضمن كل النصائح العملية المفيدة في ممارسة الحكم وضمان بقائه وسبل تقويته. وهذا ما يبدو واضحا من تكرار كلمة السلوك نفسها في أكثر من عنوان، مثل «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع، و«المنهج المسلوك في سياسة الملوك» الشيزري (٥٨٩هـ) و«واسطة السلوك في سياسة الملوك» لأبي حمو الزياني، و«حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك» للموصلي الشافعي (٧٧٤ هـ) و«تحرير السلوك في تدبير الملوك» لابن الأعرج (٩٢٥ هـ). وفي المعنى نفسه، نجد «عناوين» أخرى تتضمن عبارات مثل «التدبير» و«النصيحة» و«الإشارة» و«القانون» و«التهذيب»، وهي كلها تفيد السلوك السياسي. فالمرادي يقدم كتابه على أنه «إشارة في تدبير الإمارة»، وابن الخطيب بصفته «إشارة إلى أدب الوزارة». ويعتبر الماوردي تأليفه «نصيحة للملوك» و«تسهيلا للنظر»، ويعنون القلعي تأليفه بـ «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة»، ويسم الإسكافي (٤٢١ هـ) تأليفه بـ «لطف التدبير».

يبدو أن أغلب عناوين الآداب السلطانية تندرج في هذا الباب. يتغير منطوق العنوان ما بين سلوك ونصيحة وإشارة وتدبير وتهذيب، ويظل معناه واحدا لا يتبدل: إسداء النصح وتقديم دليل عمل من شأنه أن يفيد الحاكم السلطاني في ممارسته للسلطة.

٢ - الكتاب «المنير»

في السياق نفسه المتضمن لمبدأ تيسير عمل السلطان، قد يلجأ المؤلف في وضع عنوانه إلى بعض الاستعارات التي تجعل من تأليفه نورا (١٦) يحتاج إليه الملوك والسلاطين ليسيروا على هديه، وينير لهم الطريق القويم وسط

عتمات السلطة وسراديب السلطنات. هكذا يعنون ابن رضوان كتابه بـ «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، ويعتبر ابن الجوزي (٥٩٨ هـ) ما ألفه «مصباحا مضيئا» لمن يريد من الحكام أن يستهدي بنوره، كما يرى الطرطوشي في كتابه سراجا وضاء يمكن الحاكم من بسط الأمان والنظام، بل إنه يماهي بين «الملوك» و«السراج» الذي يمكن الخلق بفضل نوره من معالجة صنائعهم بنظام وانتظام، ولو أطفئ السراج لـ «قبضوا أيديهم وتعطل جميع ما كانوا فيه، واستطارت فيهم المضار...» [١٧].

تستدعي ممارسة السلطة وضوح الرؤية لإزاحة غشاوة العين وتجلية ظلام الليل المبهم، وتلك وظيفة ما تنص عليه هذه العناوين من أدوات منيرة.

٣ ـ الكتاب الذهبي

من يكون بإمكانهم أن يقدموا النصائح الغالية، هم بالضرورة قلائل ونادرون؛ هم خاصة الناس مقابل عامتهم. كذلك الأشياء التي تستطيع بذاتها أن تشع وترسل بلمعانها أنوارا هي بدورها نادرة. لا شيء يمنع إذن المؤلف السلطاني من تقديم كتابه على أنه معدن «نفيس» متميز عن باقي المعادن «المغشوشة».

يعنون الحميدي (٤٨٨ هـ) مؤلفه بـ «الذهب المسبوك في وعظ الملوك»، ويرى ابن الحداد (٦٩٤ هـ) في بضاعته «جوهرا نفيسا»، ويصف الغزالي (٥٠٥ هـ) كتابه بـ «التبر المسبوك»، ويعنون الجاحظ (٢٥٥ هـ) تأليفه بـ «التاج»، ويختار ابن عبد ربه (٣٢٧ هـ) لكتابه في السلطان عنوان «اللؤلؤة»، ولكتابه في مخاطبة الملوك اسم «المرجانة». وهي كلها عبارات تقدم لنا الكتاب السلطاني بخصائص الذهب [١٨] المشع بنوره، والنادر لقيمته والمكتمل الخالد الذي لا يعتريه الصدأ.

٤ ـ الكتاب النادر

في السياق نفسه المتضمن لمبدأ الندرة، يقدم المؤلف السلطاني كتابه على أنه بضاعة قليلة الوجود، ثمينة القيمة ومتميزة عن باقي البضائع. هكذا يرى سبط بن الجوزي (٦٥٤هـ) في كتابه كنزا مكنونا يحوي كيفيات السلوك السياسي، وينزل ابن هذيل (القرن ٨ هـ) ما ألفه في مقام العين،

ويسم الطرسوسي (٧٥٨ هـ) ما دوَّنه بـ «التحفة»، ويعتبر ابن الأزرق ما كتبه في السياسة من قبيل «البدائع». وهي كلها عبارات تفيد فرادة الكتاب، وندرته.

لا يتعلق الأمر هنا بعناصر متباينة، إذ إن كل عنصر يحيل على الآخر ويكتمل به. فـ «الكتاب الناصح» لا يمكنه أن يكون إلا نورا يُهتدى به، يحوي كلاما ذهبيا نفيسا يندر سماعه في عالم يعج بالعوام وظلماتهم. ولعل أهم مثال يوضح اجتماع هذه العناصر هو ما حكاه ابن المقفع، الأب الروحي لهذه الكتابات حين قال:

علم كسرى أنوشروان بوجود كتاب نفيس في خزائن ملوك الهند يتضمن ما يحتاج إليه الملوك لسياسة رعيتها ونظام أمور ممالكها وتدبيرها، وبما أن الكتاب محاط بحراسة مشددة ولا يقرب إليه أحد لقيمته وندرته، ندب كسرى من أجل الحصول عليه جميع ما في خزائنه وأرسل خديمه برزويه في رحلة طويلة لتحقيق مراده. ويقضي برزويه مدة طويلة في الهند «يطوف بباب الملك ومجالس السوقة، ويجالس الحكماء، ويسأل عن خواص الملك والأشراف من جلسائه والعلماء والفلاسفة...»، حتى وصل مبتغاه، وانفتحت له سرا خزائن الملك، فتمكن من الكتاب ـ الكنز، لا ليأخذه ويعود من حيث أتى، بل ليقوم بنسخه نهارا وليلا، ثم يرحل إلى بلده تاركا الكتاب ـ الكنز في مكمنه [١٩].

ثانيا: المقدمة

تنفتح كل الكتابات السلطانية على مقدمة تكتسي أهمية مركزية كمدخل للكتاب، لاحتوائها معلومات تساعد كثيرا في فهم طبيعته ودواعي تأليفه وتحديد موضوعه. وإذا كان من الصعب ادعاء وجود تطابق كلي بين مقدمات التآليف السلطانية من حيث العناصر المكونة لها، فبإمكاننا، على الأقل، أن نميز في شأنها بين عناصر «قارة» يتواتر ذكرها، وعناصر «متغيرة»، تتفرد بها «مقدمة» دون أخرى.

ودونما إجراء تفاضل بين العناصر القارة والمتغيرة، نلاحظ أن العناصر الأولى مجتمعة هي ما يميز الكتابة السلطانية كـ «نوع» خاص من أنواع الكتابة السياسية، بينما تعبر العناصر المتغيرة عن أحد انشغالات المؤلف السلطاني

إلى درجة بثها له في مقدمة تأليفه. وهذا لا يعني تماما انفراد هذا المؤلف بما شغل باله، فقد نجد الموضوع نفسه مطروحا في ثنايا نصوص مؤلفين آخرين، ولو لم يدرجوه في مقدمات تآليفهم.

العناصر «القارة» ثابتة، تنبئ عن «نوع» الكتابة السياسية السلطانية وقواعدها، والعناصر «المتغيرة» متبدلة حسب ما قد يشغل هذا المؤلف أو ذاك.

نكون أمام عنصر قار حينما يتحقق التواتر الكافي لنعتبره كذلك، وحينما يصبح بإمكاننا أن نستنتج من وراء هذا التواتر، أهميته كقاعدة من قواعد الكتابة السياسية السلطانية.

يتبين لنا، من خلال فحص هذه النصوص «التقديمية»، وجود عنصرين قارين. يتعلق الأول باعتبار المؤلف كتابه دليل عمل أخلاقيا ـ سياسيا، ويتعلق الثاني باعتبار صاحب السلطة هو المخاطب الأول بالكتاب. يستتبع العنصر الأول مفهوما «تقنيا» للسياسة عند هؤلاء المؤلفين، ويطرح العنصر الثاني مسألة العلاقة بين المؤلف مالك «المعرفة» والحاكم مالك «السلطة».

١ ـ المفهوم التقني للسياسة

تتضمن كل المقدمات العديد من الإشارات إلى أن الكتاب السلطاني هو بمنزلة «دليل عمل» أخلاقي ـ سياسي يوضح الصفات الخلقية والقواعد السياسية اللازم على صاحب السلطة الاهتداء بها تحقيقا لهدف مركزي يتمثل في دوام الحكم وتقوية دعائمه.

يقول المرادي في مقدمة كتابه: «فهذه ثلاثون بابا، إذا حفظ الفطن منها كل يوم بابا، لم يأت عليه الشهر، إلا وقد حفظ صدرا كبيرا من الحكمة، وتعلم أصلا عظيما من السياسة» [٢٠]. ويذهب الطرطوشي إلى أن دراسة كتابه تغني «الملك عن مشاورة الوزراء» [٢١]. وفي مقدمة وصيته السياسية، يشير أبو حمو الزياني إلى أنه ضمن كتابه «وصايا حكمية وسياسة علمية عملية، مما يختص به الملوك وتنتظم به أمورهم انتظام السلوك» [٢٢]. ويوضح ابن رضوان أنه ألف «الشهب اللامعة» ليقع بها الانتفاع، ولتكون عونا على تعلق الأحكام السياسية بالخواطر، واطلاعا على حظ عظيم من سير الأوائل

والأواخر [٢٣]. كما يشير ابن الأزرق إلى أن محتويات كتابه تتجلى في «قواعد حكمية وفوائد شرعية» [٢٤]. ومن جهته يهدف ابن طباطبا من وراء تخصيص كتابه بموضوع «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» أن يبين للحاكم «ما يجب له على رعيته وما يجب لهم عليه» [٢٥]، وهو الهاجس نفسه الذي يشغل بال القلعي (٦٣٠هـ) الذي يعتبر كتابه تدقيقا لـ «ما يجب استعماله أو تركه من الأمور التي يحمد متبعها عاقبة إصدارها وإيرادها» [٢٦]. كما أوضح الثعالبي أنه ضمن كتابه «ما يصلح للملوك وأصحابهم، وذكر ما لهم وما عليهم» [٢٧]. وفي السياق نفسه يخاطب الغزالي في مقدمة «التبر المسبوك» السلطان محمد بن ملكشاه بقوله: «... فإذا طلعت الشمس فأمر قارئا يقرأ عليك هذا الكتاب في كل جمعة ليحصل في محفوظك» [٢٨]. ويشير الماوردي من جهته إلى أن هدفه من تأليف «تسهيل النظر» توضيح «أخلاق الملك وسياسة الملك» [٢٩]، ومن كتاب «نصيحة الملوك» تقديم مواعظ لأولي الأمر يهتدون بها، «إذ كان في صلاحهم صلاح الرعية، وفي فسادهم فساد البرية» [٣٠].

تطول بنا، لو شئنا، الاستشهادات التي تؤكد الطابع العملي للتأليف السلطاني، والمفهوم التقني للسياسة المهيمن عليه. وبغض النظر عن أي استشهاد نصي، وحتى لو لم يصرح المؤلف بذلك، فإن هذا الطابع «العملي والتقني»، يظل أمرا مستفادا في الكتابة السلطانية إذ يكفي أن تتأمل عرض المؤلف لمحتويات كتابه لتتأكد من ذلك.

وقبل مناقشة مستتبعات هذه الخاصية، تجب الإشارة إلى أن العهود والرسائل المندرجة في باب السياسة السلطانية لا تنفلت بدورها من هذا «الطابع العملي» و«المفهوم التقني» للسياسة.

العهد هو في حد ذاته وصية سياسية يثبت فيها صاحب السلطة لمن سيخلفه طرق الحكم وفن التدبير السياسي. يتبين ذلك في «عهد أردشير» الذي يبدأ بقوله: «من أردشير ملك الملوك إلى من يخلف بعقبه من ملوك فارس» [٣١]، ويتضح الطابع التلقيني أو «التعليمي» في كل فقرات «العهد» التي تبدأ دائما بعبارة: «واعلموا...»، مما يدل على أن أردشير ضمن «عهده» خلاصة تجربته السياسية، وأراد له أن يكون «إماما» و«إعلاما» لمن سيتولى السلطة بعده من الملوك [٣٢].

وفي مقدمة الجزء الأول من «العهود اليونانية» المعنون بـ :«عهد الملك لابنه»، يقول الملك مخاطبا ولي عهده: «وقد خلفت لك من تجاربي ما تحسن عائدته عليك وأثره فيك، فليكن نصب عينيك وسمير خلوتك، وتلق به ما جمع منك واستعصت مقادته عليك تجد فيه قوة لك وإلانة له» [٣٣]، كما توضح مقدمة العهد الثاني المعنون بـ «عهد الوزير إلى ولده» ظروف ولادة هذا النص وطابعه «التعليمي»؛ ذلك أن وزيرا موهوبا، تقدمت به السن، وكان عليه أن يغادر الوزارة، فيشق ذلك على الملك، فيأمر الوزير بصرف الأمر إلى ولده وكتابة «عهد» يكون دليل عمل للوزير الشاب ويت [٣٤].

ويتبين أيضا من خلال نص «عهد الأشتر» حضور هاجس التدبير السياسي؛ إذ كتبه عليٌّ بن أبي طالب للأشتر النخعي لما ولاه على مصر وضمنه نصائح تهم «جباية الخراج وجهاد العدو واستصلاح الأهل وعمارة البلاد» [٣٥]. ويتضح الهاجس نفسه في مقدمة «عهد» مروان لابنه عبيد الله من خلال عبارات «التوجيه» و«الإرشاد» التي تضمنتها [٣٦].

أما «الرسائل السياسية»، سواء منها الديوانية أو الرسمية، أي تلك التي «تتناول الشؤون الحكومية، وتصدر عن الهيئة التي تكل إليها السلطة صياغة ما تريد كتابته» [٣٧]. أو تلك التي يصعب نعتها بالرسمية، إذ لا ينتمي أصحابها إلى «ديوان» السلطة، وغالبا ما تتميز بلهجتها الحادة طلبا لإصلاح خلل ما في شؤون السلطة. فالملاحظ أن كلا النوعين يختص بموضوع ما من مواضيع التدبير السياسي، ويعالجه بهاجس عملي. يتبين ذلك في «رسائل» عبد الحميد الكاتب أو في «رسائل» مولاي اسماعيل إلى ولده المأمون التي يأمره فيها بأن يجعلها نصب عينيه ويستعملها «ذخيرة وحرزا» [٣٨]. كما تنبئ «رسائل» ابن عباد السياسية عن حضور الهاجس نفسه في طلبه «إلغاء مظلمة الترتيب» وحث السلطان على «مراقبة العمال» أو «نصح الوزير»... [٣٩]، وكذا «رسائل» اليوسي في «ندب الملوك إلى العدل» أو أجوبته على «أسئلة» محددة يطرحها السلطان... إلخ [٤٠].

إذا كان الطابع العملي للكتابة السياسية السلطانية شيئا واضحا إن لم نقل أمرا بديهيا تحتمه طبيعتها نفسها، فإن ما تبتغي الإشارة إليه بالمقابل هو النتائج المترتبة عن مثل هذا التصور للمجال السياسي. ونحصرها في نقطتين: الأولى تقريرية، والثانية تساؤلية.

أ ـ تجريبية الفكر وموالاة السلطة

لا يتناول الأدب السلطاني موضوعا ما «في ذاته»، وإنما دائما وأبدا «لذاته»، هكذا لا يهمه من الدولة أو السلطة السياسية البحث في أسسها أو تاريخيتها أو مناقشة «شرعيتها»، بقدر ما يبحث في الوسائل و«التقنيات» التي من شأنها تقويتها والحفاظ على هيبتها. ولا يتضمن طرحه لـ «أخلاقيات السلطة» أي بعد نظري تحليلي لعلاقة هذه بالسياسة، بل يتعلق الأمر عنده بإشارات متفرقة من هنا وهناك لمدى نفع أو ضرر هذا الفعل الأخلاقي أو ذاك بالنسبة إلى السلطان [٤١]. وإذا ما تعلق الأمر بموضوع البيروقراطية أو الحاشية السلطانية من وزارة وكتابة وغيرهما، فإن ما يشغل باله هو باستمرار شروط اختيار صاحب «الوظيفة» وطرق «اختباره» دونما تحليل لدور هذه الفئة السياسي وموقعها من الدولة [٤٢]. ولا يهم هذا الأدب من ذكر «الجيش» سوى عرض أقسامه وضرورة تسديد «أرزاقه»... [٤٣] كما لا يهمه من ذكر «الرعية» غير طرح التقنيات السلوكية الواجب على الحاكم الاهتداء بها لاتقاء شرورها وضمان ولائها... [٤٤] إلخ.

لا تدع مثل هذه التصورات التي أجملنا الحديث عنها، مجالا للشك أننا أمام تفكير في السياسة بما هي إجراءات عملية وسلوكية، وليس أبدا باعتبارها موضوعا للتأمل أو التحليل النظري [٤٥]. يذيب المؤلف السلطاني كل مسافة بينه وبين الموضوع المدروس. ويغيب عنه كل «سؤال» لتحضر «أجوبة» شتى ينتقيها جاهزة للأخذ من هنا وهناك ليقدمها للسلطان.

ب ـ مآل النصيحة

إذا كان الكتاب السلطاني يقدم نفسه على أنه «دليل عمل»، فمن حقنا التساؤل عن مدى عمليته، بل وحتى قابلية ما يحتويه للتطبيق. هل حدث أن لجأ السلطان فعلا إلى نصائح الأديب السلطاني؟ وهل تكون السياسة خاضعة لفعل «إرادي» قد يقوم به من يتولى أمور السلطة وقد لا يفعل؟

بدءا، يمكن ملاحظة أن مجمل هذه «النصائح» لا تتجاوز إلا لماما حدود «الأخلاق» والنوايا الطيبة من قبيل الحث على «العدل»، والاتصاف بـ «الكرم»، والتحلي بـ«الشجاعة» ولزوم «الحذر» وإغاثة المظلوم.. وهي أخلاقيات، عكس ما يدعيه الأديب السلطاني، قد لا ينجم عن اتباع أغلبها من طرف الحاكم

سوى سيره نحو الهلاك والدمار كما يشرح ذلك مفكر الواقعية السياسية ماكيافلي Machiavel [٤٦]، وإذا كانت الحياة السياسية كما لامسها مفكر واقعي آخر هو ابن خلدون، تثبت أن التآليف السلطانية لغو أحاديث واستكثار أقوال، وأن السلطان تحكمه «طبائع العمران» وليس ما تخططه هذه التآليف [٤٧]. فلم يجهد هؤلاء الأدباء أنفسهم في «علم» ليس وراءه «عمل»، بل ولم يطلب السلطان تحديدا من هذا الفقيه أو ذاك الكاتب تدوين تأليف يكون عونا له، وهو يعي مسبقا أن لا فائدة عملية ترجى منه؟ هل يكون الأمر سخرية من السلطان؟ وهل يكون الفقهاء والكتاب بهذا الحجم من عدم الإدراك ليتوهموا أن السلطان صادق في طلبه؟ ألا تصدق عليهم مقولة ابن خلدون التي تنعتهم بـ «الجهل» السياسي؟ ولكن ألا يعدو أن يكون الأمر مجرد سيناريو محبوك يوزع الأدوار بين «الناصح» و«المنصوح» [٤٨]. أسئلة لا ندعي لها أجوبة شافية، ولكن سنحاول تلمس بعض عناصرها من خلال طرح العلاقة بين من يملك «المعرفة» ومن يملك «السلطة». وهو العنصر أو الثابت الثاني في «مقدمات» الآداب السلطانية.

٢ـ الإهداء: العمل مع السلطان

تتضمن جل «مقدمات» الآداب السلطانية عبارات ثناء وولاء يهدي المؤلف من خلالها كتابه إلى رجل السلطة، وغالبا ما يكون «الإهداء» صريحا اسميا، وحتى لو انتفى التصريح المباشر باسم الحاكم المخاطب بالكتاب، فإن «الإهداء»، ومن خلال صيغة المقدمة نفسها يظل في حقيقته معنى مستفادا ولو غاب لفظا.

يثير إهداء المؤلف «بضاعته» الثقافية لرجل السلطة العديد من القضايا المتعلقة بطبيعة العلاقة بين من يملك فن الكتابة ومن يملك زمام السلطة: لم الإهداء وما ضرورته؟ أيكون تطبيقا لمقولة «الدين النصيحة» كما يرى الماوردي في مقدمة «نصيحة الملوك»، أو يتستر عن طموح لوجاهة ما، أم يكون الاثنان معا؟ كيف يحذر الأدب السلطاني من «صحبة السلطان» في الآن نفسه الذي نجد مؤلفيه مسرعين للقائه بل ومتزاحمين أمام بابه؟

في طرحنا لهذا العنصر الثاني «القار»، نشير أولا إلى «الأشكال» التي يتخذها، ثم نناقش «مضمونها» متسائلين عن مدى حقيقته، إن لم نقل مصداقيته.

أ ـ أشكال «الإهداء»

يمكن أن نميز انطلاقا من النصوص التي بين أيدينا بين أربع حالات:
أ ـ أن يبادر المؤلف من تلقاء ذاته بالكتابة لسلطان ما تخصيصا.
ب ـ أن يأمر السلطان مؤلفا ما بالكتابة له.
ج ـ أن يهدي المؤلف كتابه إلى كل من أتاه الله سلطانا تعميما.
د ـ أن يكتب السلطان بنفسه مؤلفه هدية لولي عهده.

في الحالة الأولى يبادر «المؤلف» بالكتابة، نصحا للسلطان أو تقربا منه، لا يهم. هكذا، يوجه المرادي خطابه في «المقدمة» إلى الأمير المرابطي أبي بكر بن عمر متمنيا له «طول البقاء» (٤٩). ولما رأى الطرطوشي «الأجل المأمون نظام الدين أبا عبد الله البطائحي وما بسطه من عدل» رغب أن «يخصه» بكتابه «سراج الملوك» (٥٠)، كما «خص» الجاحظ بوضع كتاب «التاج» الأمير الفتح بن خاقان «إذ كان بالحكمة مشغوفا...» (٥١). وحين استقر ابن طباطبا بالموصل، وبلغه من عدة جهات «غزارة فضل صاحبها الأعظم» ارتأى «أن يخدم حضرته بتأليف الكتاب ليكون تذكرة له...» (٥٢). وكان الذي حدا ابن الحداد على التأليف ما اشتهر به «ولي الدولة البدرية» من جميل السيرة وعمل العدل، حتى إذا خلص من تأليف الكتاب ـ الهدية «حمله خدمة منه لمحروس خزانته العامرة...» (٥٣). كما يربط الشيزري أيضا بين خصال السلطان صلاح الدين وجمعه لكتابه هدية منه لـ «خزانة» ولي أمره (٥٤).

وفي الحالة الثانية، يكون تأليف الكتاب بـ «طلب» من السلطان، هو في حقيقته «أمر» سلطاني يستجيب له المؤلف بكل حماس، معبرا عن غير قليل من الاعتزاز لكونه محط سؤال من السلطان نفسه. هكذا يشرح ابن أبي الربيع في مقدمته دواعي تأليف الكتاب بـ «الامتثال» لمن «أوامره مطاعة مجابة» (٥٥). ويذهب الثعالبي إلى أن «آداب الملوك» يتجاوز كونه هدية مرفوعة إلى الملك «أبي العباس مأمون»، إذ لولا خروج «أمره العالي ـ زاده الله علوا ـ بتأليفه...» (٥٦)، لما كان للكتاب وجود. ويتحدث ابن رضوان في مقدمة كتابه عن «مقام الخلافة العلية» و«الإرادة الصادرة عن علو الهمم»، قاصدا بذلك السلطان المريني أبي سالم، ومشيرا إلى أن تأليف الكاتب لم يكن بمحض إرادته ومن تلقاء

ذاته، وإنما هو «تكليف» اختصه به السلطان وحضه عليه، وما كان عليه إلا أن يبادر الأمر الملكي بـ «واجب الامتثال» (٥٧). وقد يحدث أن يكلف السلطان أكثر من واحد بمهمة التأليف حتى يتسنى له اختيار الأفضل. ففي مقدمة «مقالة في الحكم» لنظام الملك الطوسي (٤٨٥ هـ) نقرأ حكاية تفيد بأن السلطان أبو الفتح ملكشاه توجه بخطابه إلى كل العلماء والشخصيات النافذة طالبا منهم النظر في حكمه لإصلاح كل اعوجاج قد يخل بأركان الدولة... وأن يمدوه كتابة خلاصة تأملاتهم... وكانت النتيجة اختيار السلطان لما كتبه نظام الملك دليل عمل له لاكتماله ودقته وإحاطته بكل أمور المملكة (٥٨).

وفي الحالة الثالثة يكون الإهداء عاما ولكل من أتاه الله سلطانا مثلما هي الحال عند الماوردي الذي يقول «فكتبنا هذا نصيحة للملوك وإظهارا لحبتهم...» (٥٩). وعند ابن الأزرق الذي يقدم كتابه إلى كل «أمير صدقت فيه رغبته وظهرت...» (٦٠)، كما تنطبق الحالة نفسها على القلعي في كتابه «تهذيب الرياسة» حيث يتخذ الإهداء (٦١) صيغة العمومية دون تخصيص بالاسم، كما يتضح ذلك من سياق «مقدمة» الكتاب.

أما الحالة الرابعة والأخيرة، فيبدو أنها كانت أمرا نادرا، إذ لا يقوم «مؤلف» ما بإهداء كتابه لصاحب السلطة وإنما يبادر رجل السلطة نفسه بتأليف الكتاب هدية منه لمن سيتولى السلطة بعده. ففي مقدمة وصيته السياسية «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، ينص ملك تلمسان أبو حمو موسى الزياني أنه ضمن كتابه «وصايا علمية عملية»، هي عصارة تجربته السياسية ليستفيد منها «ولي عهده ووارث مجده» (٦٢).

مهما كان الشكل الذي يتخذه الإهداء، صريحا اسميا، أو عاما مستفادا، فإن العلاقة بين ما يكتبه «المؤلف»، وما يرومه «السلطان» تظل قائمة؛ فموضوع الكتاب (التدبير السياسي)، وضمير المخاطب (صاحب السلطة) ومآل الكتاب (خزانة الملك)؛ كلها عناصر ثابتة لا تتغير. وحتى حينما يبادر السلطان بنفسه، فيقوم بمهمة الكتابة، فلا شيء يتغير من محددات هذه العلاقة، فالموضوع يبقى ثابتا، وضمير المخاطب لا يتبدل، ومآل الكتاب المفترض يبقى على الدوام «خزانة السلطان» المقبل.

ب ـ مصداقية الإهداء

ما القيمة التي يمكن أن نضفيها على هذا الإهداء، وما أهميته حتى نثيره؟ ألا يكون في حقيقته أمرا «شكليا» تمليه بعض الخصائص المحددة لثقافة ما، خاصة أنه طبع كل أو جل المؤلفات العربية ـ الإسلامية؟ ألا ينحصر دوره في رغبة المؤلف إضفاء أهمية ما على كتاب يكون «قارئه» الأول هو السلطان؟ وألا يحق لنا اعتباره علامة على هدنة أو تصالح بين المعرفة والسلطة بما أنه يفترض «العمل مع السلطان» و«صحبة السلاطين»؟

يبدو أن العلاقة بين المؤلف وكتابه والسلطان ليست خاصة ولا ضرورية بقدر ما هي عامة واعتباطية. لنوضح ذلك [٦٣]:

حينما يُهدي مفكر سلطاني (س) تأليفه (م) إلى حاكم سلطاني (ص)، فإن العلاقة (س ـ م ـ ص) لا تكون «فردية» بالتحديد، بما أن ما يتضمنه الكتاب (م) لا يجيب عن مشاكل أو قضايا نوعية تخص الحاكم السلطاني (ص) ووحده بالتحديد. ذلك أن استقراء «كتب ـ هدايا» متعددة، تعايشت مع سلطنات متنوعة في المكان والزمان، توضح أننا أمام مؤلفات قابلة للاستبدال interchangeable وأن ما تتضمنه من نصائح يمكن أن ينطبق على أي حاكم سلطاني.

يكفي أن تغير اسم الملك أو السلطان الذي أهدي له الكتاب، واسم دولته، واحتمالا بعض المعطيات المحلية الخاصة، وتضع مكان ذلك اسم ملك آخر ودولته...، حتى يصبح الكتاب قابلا للإهداء إلى الملك الجديد. وبالتالي، يكفي أن يغير الأديب السلطاني (س) ولاءه للحاكم السلطاني (ص)، وهذا كان أمرا شائعا، ليهدي الكتاب نفسه (م) بعد إخضاعه، إن اقتضى الحال، لتغييرات «شكلية» طفيفة، لحاكم سلطاني آخر (ز) وهكذا دواليك...، بل يمكن لأي أديب سلطاني أن يستغني عن ذكر كل ما من شأنه أن يحيل على سلطان بعينه ليصبح كتابه بضاعة سلطانية يمكن لأي حاكم استهلاكها. يبدو النص السلطاني، ربما بسبب من «غياب» مؤلفه [٦٤]، مفتوحا أو غفلا مجهول الأب، يمكن لكل السلطنات أن تتبناه وترعاه مهما تنوعت بلاطاتها واختلف سلاطينها. وكما أن كتابا سلطانيا «مفردا» يصلح لـ «جمع» من السلطنات، فإن دولة سلطانية «مفردة» يمكن أن ترعى جمعا من المؤلفات السلطانية.

نقطتان أساسيتان يلخصهما لنا استقراء «مقدمات» هذه الكتابات؛ الطابع العملي، أو بالأصح الرؤية النصحية للفكر السلطاني، والعلاقة العضوية التي تجمع الكاتب برجل السلطة. وهما معا ما تترجمه بنوع من التفصيل مختلف المواضيع الجزئية المطروحة في المتن السلطاني.

ثالثا: الفهرسة

نحاول في هذا المبحث الأخير أن نبين من خلال استقرائنا عددا من فهارس الأدبيات السياسية السلطانية والمقارنة بين محتوياتها وحدة العناصر أو المحاور التي تكون نسيج النص السياسي السلطاني عامة. غير انه تجب الإشارة في البدء لبعض الصعوبات التي تعترض مثل هذا الإجراء.

أ ـ إن جردا أوليًا لهذه الفهارس يبرز بشكل واضح مدى تنوعها وتباينها من حيث غنى أو فقر ما تتضمنه من مواد، أو من حيث تقسيماتها وتبويباتها إلى حد قد يقر معه الباحث بصعوبة حصرها وإخضاعها لمعيار تصنيفي واحد. فالعناوين التي تتضمنها هذه الفهارس تبدو أحيانا متناثرة، فاقدة لكل وحدة عضوية، لا تسلسل يحكمها وكما لو أن المؤلف يضع عناوينه كما اتفق، طارحا كل موضوع خطر له بالبال [٦٥]، وهذا لا يمنع من وجود فهارس أخرى تنبئ موادها عن إحكام في التبويب، وتسلسل في التحليل وجهد نظري مسبق في وضع التصميم العام للكتاب [٦٦].

ب ـ تتمثل الصعوبة الثانية في غياب «الفهرسة» في حد ذاتها، بحيث يقرأ الكتاب من أوله إلى آخره من دون عناوين أصلية أو فرعية من شأنها أن تدل القارئ على المحاور الأساسية أو الثانوية للكتاب [٦٧].

ج ـ يتجلى العائق الثالث في عدم التطابق أحيانا بين عنوان الباب أو الفصل ومحتوياتهما. فقد يكون عنوان فصل ما هو «العدل» ويكون موضوعه المركزي هو العمران أو يكون «المال» وهو يتحدث عن «الجند»، كما قد يجمع عنوان واحد بين موضوعين أو أكثر.

د ـ إذا كان الهدف من البحث في «متن الفهارس» استخراج العناصر «القارة» الأساسية والإشارة إلى «المتغيرة» العارضة، فبأي معيار يحق لنا أن نعتبر هذا العنصر أو ذاك قارا؟ هل يكفي أن يتكرر مرتين أو أربع مرات داخل متن يتكون من أربعين فهرسا، أم يجب أن يشمل كل مكونات المتن لنعتبره كذلك؟

هـ - يتضمن إجراء تناظر بين فهارس مختلفة بغية استنتاج فهرس «نموذجي» تشابه عناصرها أو على الأقل تقاربها بشكل يسمح بتصنيفها في خانات محددة. ولكن، ما العمل حين نعثر على موضوع فريد من نوعه اختص به مؤلف دون غيره؟ هل نقصيه من التصنيف أم ندخله قسرا في نمذجتنا؟

و - وحتى لو سلمنا جدلا بإمكان الوصول إلى فهرس موحد ونموذجي ترتد إليه كل الفهارس المفردة ؛ وماذا بعد ! ألا يمكن الجزم بأن العملية كلها شكلية، وأن التطابقات المحصل عليها تبقى ظاهرية، لا فائدة منها وناقصة منهجيا فيما لو افترضنا أن وحدة الموضوع أو تطابق العناوين لا تستتبع بالضرورة مضمونا أو تحليلا موحدا مستنسخا ينطبق على كل المؤلفين السلطانيين!

لا تشكل الصعوبات المذكورة مبررا كافيا للتخلي عن فكرة بناء فهرس نموذجي. فتنوع الفهارس بين الإسهاب والإيجاز وفقر المادة وغناها مسألة كمية لا تؤثر في نجاعة المعيار المعتمد في التصنيف. وغياب الفهرس أحيانا إنما يقتضي استنتاجه من محتويات الكتاب [٦٨]. وعدم التطابق الذي قد نعثر عليه بين عنوان المادة ومضمونها إنما يجد حله في فهم أولي لطبيعة الكتابة السياسية السلطانية التي من ميزاتها تداخل موضوع مع آخر يقترب منه. كمواضيع الجند والمال أو مواضيع العدل والعمران، أما تحديد العناصر «القارة» في الفهارس (وهي ما تهمنا بالأساس) فيستنتج من خلال التواتر الكافي لاعتبارها كذلك، بينما يمكن اعتبار العناوين الفريدة المستعصية على التصنيف «عارضة»، مما يسمح لنا بإدخالها في خانة «المتغيرات». وأخيرا، يبدو أن القول بمحدودية مثل هذا النهج الشكلي لا يستقيم لأن «الشكل»، وفي هذه الحالة التي نحن بصددها ينبئ في الحقيقة عن مضمونه كما سيأتي بيانه.

لنأخذ إذن «الفهارس» كما يمكن أن يضعها أمامنا «المتن» المختار. ولنقم بترتيب أولي لكل «العناوين» المتكررة والمتشابهة ونضعها في خانة نعطيها عنوانا جديدا أو نحافظ على عنوانها الأصلي. ثم نجمع ما تبقى من «العناوين» المتفردة والمستعصية على التصنيف وندخلها في خانة خاصة بـ «المتغيرات». أكيد أننا سوف نحصل على فهرسة ضخمة. فما العمل؟ هنا يبدأ المشكل الحقيقي المتمثل في «معيار» التصنيف للحصول على الفهرسة

النموذجية. ولا داعي للتأكيد على أهمية المعيار [٦٩] في الوصول أو عدم الوصول إلى تصنيف شامل مطابق ينبثق من داخل الكتابة السياسية السلطانية نفسها ويحافظ على مضامينها من دون إسقاطات تبعدنا عن روح هذه الكتابة.

من غير الممكن أن نكون تجريبيين - كميين إلى أبعد مدى، فنخضع كليا لمنطق كل فهرس مفرد، كما لا يمكن أن نكون تجريديين تماما، فنسقط منطقنا على منطق الفهارس السلطانية. وبصيغة أخرى، نتوخى أن يكون «المعيار» الذي نتبناه جامعا بين المعطيات «الكمية» والمعالجة «الكيفية». والواقع أن إعمال معيار تصنيفي يجمع بين الكم والكيف يقتضي، إضافة إلى جرد أولي لمختلف مواد الفهارس السلطانية، قراءات أولية سابقة لمضامين النصوص السلطانية، هي الكفيلة بوضعنا في إطار هذا النوع من الكتابة السياسية.

يمكننا أن نقسم مواد الفهارس السلطانية إلى ثلاثة أقسام محورية. يتعلق الأول بأخلاقيات السلطان، ويشمل الثاني الحاشية السلطانية بكل مراتبها، ويتضمن القسم الثالث ما يمكن تسميته بمقومات الملك. وإذا كانت الأقسام الثلاثة المذكورة تشكل «ثوابت» الفكر السياسي السلطاني، فبإمكاننا أن نضيف قسما خاصا نضمنه ما أسميناه المتغيرات وهي تلك المواضيع التي يبدو أنها لا تشكل بالضرورة ثابتا من ثوابت الفكر السياسي السلطاني.

١ - أخلاقيات السلطان

من بين ٣٠ بابا التي يتكون منها كتاب «الإشارة» يخصص المرادي أكثر من نصفها لأخلاقيات السلطان، وتشمل مواضيع «الحلم والصبر والكلام والصمت والغضب والرضا والتجبر والخضوع والحزم والتفريط والكتمان والإذاعة والجود والإمساك والشجاعة والجبن والتحبب والمواصلة والحيلة والمكر والتداهي والتغافل» [٧٠]. ومن بين ٦٤ بابا التي يتكون منها «السراج» يخصص الطرطوشي حوالي نصف هذا العدد لموضوع «الخصال السلطانية» من عدل وكرم وحلم وعفو وغضب وسخاء وبخل وصبر وكتمان السر [٧١]، ومن بين ٢٥ فصلا من كتاب «الشهب» يتحدث ابن رضوان فيما لا يقل عن عشرة فصول عن مواضيع تهم العدل والحلم والتغافل والجود والسخاء

والإمساك. كما يتحدث عن خصال فاسدة يجب على الحاكم السلطاني اجتنابها [٧٢]. ومن جهته يخصص أبو حمو الزياني بابا بأكمله (من أصل أربعة أبواب) لما أسماه «الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وكماله»، وهي الشجاعة والكرم والحلم والعفو، إضافة إلى ذكره صفات أخرى مثل الحزم والدهاء وحسن التدبير في ثنايا الأبواب الأخرى من وصيته السياسية [٧٣]. ويتحدث ابن الأزرق بإسهاب في الباب الثاني من الكتاب الثاني عن «الصفات» التي يجب أن يصدر بها «الفعل السلطاني»، وهي لا تقل عن عشرين صفة خلقية [٧٤].

وفي كتابه «آداب الملوك» يتحدث الثعالبي في كل من البابين الخامس والثامن عن «أخلاق الملوك...» وسلوكهم [٧٥]. ولا يخرج الماوردي عن هذا الإطار، إذ يخصص نصف الكتاب لموضوع «أخلاق الملك» يتحدث فيه بإسهاب وتدقيق عن الأخلاق والسجايا والعادات والفضائل والرذائل... [٧٦]، كما تجب الإشارة إلى تخصيصه البابين الرابع والخامس من «نصيحة الملوك» للمواضيع الأخلاقية نفسها [٧٧]. أما كتاب «الجوهر النفيس» لابن الحداد فيكاد لا يتجاوز المحور الأخلاقي في مجمل أبوابه العشرة، حيث يتحدث عن «الحلم والأناة والعفو واصطناع المعروف ومكارم الأخلاق والسؤدد والمروءة وحسن الخلق والسخاء والجود...» [٧٨].

تطول بنا الاستشهادات لو حاولنا ذكر ما تضمنته فهارس سلطانية أخرى من أخلاقيات، إذ لا يوجد كتاب في السياسة السلطانية يخلو من ذكر «أخلاقيات السلطان» [٧٩]، وهذا أمر بديهي يتماشى مع طبيعة هذه الكتابة السياسية. غير أن هناك بعض الملاحظات فيما يخص هذا المحور الأولي من محاور الفهارس السلطانية.

أ - إذا كان الأدباء السلطانيون يتفاوتون في ذكر مجمل هذه الأخلاقيات إسهابا وإيجابا، فالمؤكد أنها تشكل النقطة المركزية لكل كتابة سياسية سلطانية.

ب - إن حصر مجمل هذه «الأخلاقيات» داخل محور واحد يساعد على القيام بجرد شامل لمجموع عناصرها وتنظيم هذه العناصر. بل إنه يسمح - على الخصوص - بالقيام بتصنيفات فرعية محددة كأن نجزئها مثلا إلى

أخلاقيات تخص السلوك «الشخصي» للسلطان من مأكل وملبس ومنكح ولهو ومبيت، وأخلاقيات تخص سلوك السلطان مع «حاشيته» وخواصه من اختيار ورقابة وتغافل، وأخلاقيات ثالثة تخص سلوكه مع «رعيته» من عدل ورفق وحلم وعفو وحذر، ورابعة تخص سلوكه مع «أنداده» السلاطين زمن السلم أو الحرب من دهاء وشجاعة وفراسة... إلخ.

ج ـ من الواضح أخيرا أن هذه «الأخلاقيات» غير معزولة عن باقي المحاور التي تشملها الكتابة السلطانية مثل «مقومات الملك» و«الحاشية السلطانية»، كما تدل على ذلك التصنيفات الجزئية المدرجة في الملاحظة (ب) أعلاه، وكما سيأتي بيانه.

٢ ـ الحاشية السلطانية

اخترنا عبارة «الحاشية السلطانية» لشموليتها، فإضافة إلى تضمنها المراتب أو الخطط السلطانية، دنيوية كانت أو دينية (وهي ما يهمنا بالأساس)، فإنها تعني أيضا كل خدام السلطان من أطباء وندماء وأعوان لا مرتبة محددة لهم، وخاصة القوم الأقرباء إلى البلاط السلطاني ومجالسه.

يتحدث المرادي في فصول متعددة عن «المستشار» و«الأصحاب» و«الكتاب والأعوان والحجاب» و«الحاشية والجند» [٨٠]، كما يذكر ابن رضوان في فصول مستقلة مواضيع «الحجابة» و«الجلساء والنصحاء» و«الخواص والبطانة» و«الوزارة» و«الكتابة»، ويخصص فصلا لـ «الخطط الدينية والعملية»، يشير فيه إلى مراتب كل من «والي المظالم ووالي الحسبة ووالي الشرطة وصاحب البريد وعامل الزكاة والسفير» [٨١]. ويكتفي ابن الخطيب في كتابيه حول السياسة بذكر وظيفتي «الوزير» و«العامل» [٨٢]. أما ملك تلمسان أبي حمو الزياني، فقد خص صفحات عديدة لمواضيع «الوزراء والجلساء والكتاب وأصحاب الأشغال والفقهاء والقضاة والأعوان وقواد الجند والعمال وصاحب الشرطة والسفراء» [٨٣]، ويخصص الطرطوشي بدوره ما لا يقل عن تسعة فصول يتحدث فيها عن «الوزير» و«الجليس» و«أمراء الجيش»، و«الولاة» و«العمال» وكذا مواضيع أخرى تهم «الاستشارة» و«صحبة السلطان» [٨٤]، ومن جهته يسهب ابن الأزرق في حديثه عن «نصب

الوزير» و«الخطط الدينية»، وهي «الإمامة والتدريس والإفتاء والقضاء والعدالة والحسبة والسكة» و«المراتب السلطانية»، وهي «الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة» (٨٥).

وفي كتابه «آداب الملوك» يخصص الثعالبي بابا بأكمله لمواضيع تهم الوزير والعامل والقاضي والطبيب، بل أيضا مواضيع أخرى تخص ندماء الملوك ومطربيهم وغلمانهم... (٨٦)، كما يسهب كثيرا نظام الملك الطوسي في حديثه عن خدام الدولة عامة، وعن القاضي والكاتب وصاحب الشرطة والجباة وأمراء الجيش والمكلفين بالاستخبارات (٨٧)، وفي «نصيحة الملوك» يتحدث الماوردي عن «سياسة الأعوان» من وزراء وقضاة وحكام وأمراء الأجناد وجباة الأموال (٨٨).

ومرة أخرى، لا داعي للمزيد من الاستشهادات من «فهارس» أخرى (٨٩)، ونكتفي بالإشارة إلى بعض الملاحظات:

أ ـ كما هو الشأن بالنسبة إلى محور «الأخلاقيات» يبدو أن تناول موضوع «الحاشية السلطانية» يتسع أو يضيق من حيث ذكر العناصر المكونة لها حسب المؤلفين وطبيعة السلطنة التي عاصروها وموقعها من «الدورة العمرانية»، وهذا ما سبق لابن خلدون أن نبه إليه (٩٠). كما قد يذكر بعضهم موضوع «الخطط الدينية»، وقد يتجاهلها البعض الآخر، ومع كل هذه التفاوتات التي نعتبرها «كمية» يبقى من الواضح أن هذا المحور يشكل إحدى أهم انشغالات الأدب السياسي السلطاني، بل إنه قد يفرد له كتبا خاصة (٩١).

ب ـ يسمح لنا استقصاء هذا المحور، إضافة إلى الحصول على جرد شامل لأعضاء الحاشية السلطانية، بالقيام بتصنيفات جزئية متعددة تساعد على الاقتراب أكثر من طبيعة الفكر والدولة السلطانيين. فقد نميز مثلا بين ما هو «مركزي»، وما هو «محلي» في هذه الوظائف، وبين ما هو «دنيوي» وما هو «ديني»، وبين ما هو «مدني»، وما هو «عسكري»... إلخ من التصنيفات التي يمكن استنتاجها من خلال الجرد الذي قمنا به (٩٢).

٢ ـ مقومات الملك

عبارة «مقومات الملك» هي استنتاج لاحق أو بعدي لمجموعة من العناصر تلازم الفكر السياسي السلطاني الذي يوليها أهمية قصوى باعتبارها أركانا أساسية في قيام السلطنة نفسها. وتشمل بالأساس «الجند» و«المال»، و«العمارة»، و«الرعية».

نجد مختلف هذه العناصر عند ابن رضوان الذي يتحدث في أبواب مستقلة عن «قواعد الأجناد» و«عطاء الجند»، و«بيت المال» و«عمارة الأرض» و«الرفق بالرعية» [٩٣]. كما يخصص أبو حمو صفحات عديدة لمواضيع «حفظ الجيوش» و«أقسام الجند»، و«جمع المال والجيش»، و«حفظ المال» و«أقسام الرعية» و«مجالس المظالم» [٩٤]. ويعالج الطرطوشي مقوم «المال» في أربعة أبواب وموضوع «الجيش» في بابين وموضوع «الرعية» في خمسة أبواب [٩٥]. وفي «البدائع» لابن الأزرق نقرأ صفحات عديدة تخص «إعداد الجند» و«حفظ المال» و«تكثير العمارة» و«سياسة الرعية» [٩٦]. وهذا ما يفعله الماوردي الذي يضمن كتابه «تسهيل النظر» مواضيع تخص تدبير «الجند» وتقدير «الأموال» ومظاهر «العمارة» وسياسة «الرعية»... [٩٧].

ومن دون استرسال في الاستشهادات، نؤكد استحالة خلو كتاب في السياسة السلطانية من ذكر هذه العناصر الأربعة، أو على الأقل ذكر بعضها والتلميح للبعض الآخر.

يستدعي هذا المحور الثالث الإشارة إلى بعض الملاحظات:

أ ـ إذا كنا نجد العناصر الأربعة المذكورة (الجيش والمال والرعية والعمارة) حاضرة في الأمثلة التي أدرجناها، فلا يعني ذلك أنها متساوية في درجة اهتمام المؤلف بها. فسلطان تلمسان أبو حمو الزياني مثلا يولي أهمية كبرى لموضوع «الجند» الذي يحتل حوالي نصف الكتاب، ويهمل نوعا ما عنصر «العمارة» [٩٨]. ولا يخص المرادي بفصل مستقل سوى موضوع «الجند»، بينما يدرج باقي العناصر في فقرات متناثرة في كتابه [٩٩]. ويبدو واضحا تميز كل من الماوردي وابن الأزرق في حديثهما عن «العمارة» تدقيقا وإسهابا [١٠٠]. كما يبرز اهتمام الطرطوشي بمفهوم «الرعية»، وما يرتبط به من «عدل» من خلال العديد من الفصول التي خصها له.

ب ـ يسمح لنا جرد عناصر «مقومات الملك» باستنتاج أولي يكمن في الأهمية المركزية التي يحظى بها موضوع «الجند»، إذ يبقى هو العنصر الأكثر تواترا. كما أن استقراء هذه العناصر في مجموعها يؤدي بنا إلى القول بوجود تداخلات بينها فـ «الجند» يرتبط مباشرة بـ «المال» وهذا بـ «العمارة» وهذه بـ «الرعية» [١٠١].

ج - إن التمييز بين «مقومات الملك» و«أخلاقيات السلطان» هو تمييز إجرائي. ذلك أن الحديث عن «مقومات الملك» هو في الآن نفسه حديث عن «أخلاقيات» الحاكم السلطاني بمعناها العام، فهو المسؤول الأول عن ترتيب جنده والحفاظ على ماله وتدبير رعيته وإقامة عمارته.

٤ - متغيرات

إذا كانت المحاور الثلاثة السابقة: أخلاقيات السلطان والحاشية السلطانية ومقومات الملك، تشكل العناصر الثابتة والقارة، فإن «المتغيرات» هي تلك العناصر العارضة التي لا تحقق التواتر الكافي لنعتبرها «قارة»، وبالتالي لازمة في بناء الفكر السياسي السلطاني. وللتدليل عليها، نسوق مثالين؛ يتعلق الأول بإدراج المؤلف «موضوعا»، لا يكاد ينفرد به عن باقي المؤلفين، ويتعلق الثاني بالشكل العام الذي قد ينهجه المؤلف في تبويب كتابه ككل.

أ - يكاد ينفرد أبو حمو الزياني، فيما لو استثنينا كتاب «السياسة في تدبير الرياسة» المنسوب إلى أرسطو، بتخصيصه بابا مستقلا لموضوع «فراسة الملك» التي يعرفها بأنها «قوة نفسانية ربانية يؤيد الله بها النفوس حتى ينقلب لها المعدوم كالمحسوس...» [١٠٢]. ومن جهتهما يخصص كل من ابن رضوان وابن الأزرق «ذكر السجون وأحوالها وتفقد أهلها» [١٠٣] بحديث مستقل لا نجد له مثيلا عند باقي الأدباء. كما نجد عند الماوردي حديثا متميزا عن مسألة «النقود» [١٠٤] وضرورة الاهتمام بها، وهو ما لا نجد له مثيلا عند نظرائه السلطانيين. ومن جهته، يخصص الغزالي في «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» بابا بأكمله لموضوع «النساء» [١٠٥] وذكر ما فيهن من خير وشر.

ب - يتعلق الشكل الثاني من «المتغيرات» بالبناء العام للكتاب نفسه، إذ يخصص المؤلف السلطاني جزءا أول لموضوع «السياسات السلطانية» لا يتجاوز فيه المحاور الثلاثة المذكورة، ليتحول في الجزء الثاني إلى مؤرخ أو بالأحرى إخباري لحوادث ووقائع يعتقد المؤلف أنها تجيب عما سطره من قواعد في الجزء الأول. ومثاله ابن طباطبا الذي يتحدث في القسم الأول عن «الأمور السلطانية والسياسات الملوكية» بينما يخصص القسم الثاني لـ «الكلام عن دولة دولة» بدءا من «دولة الخلفاء الراشدين» وانتهاء بـ«خلافة المستعصم بالله»، ونظيره القلعي الذي يخص

القسم الأول بقضايا تهم «سياسة السلطان»، ليتحول في القسم الثاني إلى الحديث عن «مناقب الخلفاء والوزراء...»، بدءا من معاوية بن أبي سفيان إلى خلافة المتوكل.

وفي السياق نفسه يمكن ذكر ابن أبي الربيع الذي يختم كتابه «سلوك المالك» بفصل حول السياسات السلطانية [١٠٦]، بينما يخصص الفصول الثلاثة الأولى لمواضيع هي أقرب إلى فلسفة الأخلاق (حيث الأثر اليوناني يبدو واضحا) [١٠٧]، منها إلى المواضيع التقليدية للكتابة السلطانية. بل يمكننا أيضا الإشارة إلى ابن الأزرق الذي ضم إلى نصوصه السلطانية، عشرات النصوص المستخرجة من «مقدمة» ابن خلدون.

ومهما يكن من شأن هذه «المتغيرات»، سواء انفرد المؤلف السلطاني بإدراج موضوع ما دون غيره، وسواء أضاف إلى كتابه قسما تاريخيا - إخباريا، فلسفيا - أخلاقيا أو قسما فقهيا - شرعيا... إلخ، فإن «النص السياسي السلطاني» لا تتغير عناصره، بل يمكن بكل بساطة الاستغناء عن هذه «الزوائد» ليبقى النص السياسي السلطاني كما هو، شكلا ومضمونا.

ومع ذلك، تجب الإشارة هنا إلى أن الأقسام أو المحاور المذكورة، ليست بالضرورة، موزعة بالتساوي بين مختلف «الفهارس السلطانية». فقد نجد من بينها من يركز على «أخلاقيات» السلطان، ويوجز في ذكر «الحاشية السلطانية»، أو من يتوسع في ذكر «مقومات الملك»، ويوجز في ذكر «الأخلاقيات»، كما قد نجد من بين المؤلفين من يكتفي بذكر محور واحد دون غيره، بل إن التفاوت، قد يكون حاصلا بالنسبة إلى المحور الواحد، وهذه كلها أمور لا تمس في شيء «الفهرسة النموذجية» المقترحة التي هي، أولا وقبل كل شيء إعادة بناء للفهارس السلطانية في تعددها، وليس انطلاقا من فهرس واحد بعينه.

وأخيرا قد يعترض معترض ويتساءل: بماذا تفيدنا هذه المحاولة المورفولوجية «الشكلية» التي لا تنفذ إلى أعماق ومضامين الفكر السياسي السلطاني؟

لا ندعي جوابا عن سؤال «منهجي» عميق، ولكن يمكن القول أن أولى ميزات هذه المحاولة، التي اعتمدت المناظرة بين نصوص متعددة، هي إدخال نوع من التنظيم على مكونات هذا الفكر، وتبيان بعض أوجه وحدته «النوعية»

من دون نفي اختلافاته «الكمية». وميزتها الثانية أنها سمحت لنا بتجاوز سطح النص، والنفاذ إليه عبر مظاهره المتعددة التي يتجلى من خلالها، مبرزة لنا، هكذا، أن دراسة «الشكل» هي بمعنى من المعاني دراسة لـ «مضامينه» فاستقصاء «العناوين» أبان لنا وحدة «المدلول» وإن تعددت «الدوال»، واستقراء «المقدمات» أتاح لنا إدراك نوع التصور السياسي الذي يحكم النصوص، ونوعية العلاقة التي تجمع بين الكاتب والقارئ ـ «السلطان» كما أن جرد «فهارس» سلطانية متعددة سمح لنا بوضع اليد على القضايا الكبرى التي تشغل بال الكاتب مقدمة لنا صورة عامة عن مكونات الثقافة السياسية السلطانية.

ومهما يكن، فيكفينا اعتبار هذه المحاولة بمنزلة مقدمة عامة لدراسة النصوص السلطانية في مستوياتها «الأدبية» والبنيوية، وهي كلها مستويات تسمح لنا بالنظر إلى الأدب السلطاني باعتباره «نوعا» من أنواع التأليف العربي الإسلامي حيث يذوب «المؤلف ليصبح مجرد صوت ينطق بالثقافة السلطانية».



2

«أدبية» النص السلطاني

يبدو النص السياسي السلطاني مسترسلا ومتنوعا، يتخلله شيء من التداعي يسمح له بالانتقال بين مجالات معرفية متباينة، مما يجعله مثقلا إلى حد كبير بالعديد من الاستشهادات المختلفة، من واقعة تاريخية إلى حكمة أخلاقية، ومن آية قرآنية إلى قولة فلسفية، ومن حديث نبوي إلى مستملحة مروية [1]. وقد يتدخل المؤلف من حين لآخر بنصيحة تقريرية أو تلميح خفيف بضرورة الاقتداء وأخذ العبرة، كما قد يصمت مكتفيا بما بسطه أو بالأحرى ما نقله من أقوال...

لا شيء في النص السلطاني يلزم مبدئيا ترتيبا معينا لفقراته. إذ يمكنك قراءته من منتصفه إلى آخره لتختم ببدايته، أو تقرأه بأي ترتيب تريد دون أن يحدث ذلك خللا ما في المدلول العام للنص. وأكثر من ذلك، أو نتيجة لذلك، لا شيء يلزم بوضع نقطة نهاية للنص السلطاني؛ وقد يصعب عليك أن تتنبأ بنهايته أو قرب انتهائه، إذ هو نص

«إن النص السلطاني نفسه يصبح أحيانا مجرد «حكاية» شخوصها حيوانات، أو أنه يتشظى إلى «حكايات» تتناسل باستمرار وتكاد لا تنتهي»

المؤلف

مفتوح إلى ما لانهاية، وقد لا يكتمل أبدا، لاحتماله الدائم لإضافة من هنا أو هناك، ولولا أن المؤلف يجد نفسه مضطرا لإكمال النص لما اكتمل أبدا.

ليس هنا مجال الجواب عن الأسباب التي تجعل من هذا النص «فوضويا» إلى هذا الحد عند كتابته، ويحتمل الفوضى عند قراءته، ولا عن الأسباب التي تجعل منه نصا «مفتوحا» على الدوام، قابلا لإضافات لا تنتهي. ولكن، لنقل بشكل عام أن «طبيعة» الكتابة السياسية السلطانية ومحدداتها هي وراء «فوضى» النص الظاهرية وانفتاحه اللانهائي... [٢].

وللاقتراب من «طبيعة» هذا النص، وفهم «فوضاه» الظاهرية، و«انفتاحه» اللانهائي، نقترح في هذا الفصل الحديث عن «أدبية النص السلطاني» كأحد المستويات المحايثة، التي تسمح لنا باختراق عناصره وإعادة «ترتيبه».

ليس الحديث عن مستوى «أدبي» في الكتابة السياسية السلطانية أمرا تعسفيا، عكس ذلك تماما، يخترق هذا المستوى النصوص السلطانية من بدايتها إلى نهايتها، ولا مناص من طرحه في تحليلها وتحديد طبيعتها. ولو حصرنا أنفسنا الآن في مستوى الحضور اللفظي لكلمة «أدب» في هذه الكتابات، لكفانا أن نذكر أولا بالتسمية أو التسميات التي تشملها جميعا مثل «الآداب السلطانية» أو «آداب الملوك»، وبعبارة «المؤرخ ـ الأديب» التي يستعملها عبد الله العروي لنعت مؤلفيها [٣]، وأيضا بمنطوق العديد من عناوين هذه الكتابات حيث ترد كلمة أدب وآداب؛ مثل «أدب الإمارة» و«عين الأدب» و«أدب الوزارة» [٤].

وإضافة إلى حضور اللفظ، يتضح الطابع الأدبي للنص في «تقديم» المؤلفين أنفسهم لكتاباتهم، إذ يقررون أنهم إضافة إلى ما يتوقون إليه من استفادة السلاطين من نصائحهم، غلفوا آراءهم وتصوراتهم بكل ما لذَّ وطاب من الحكم والأمثال والأقوال والحكايات، وألبسوا لغتهم حلة قشيبة متنوعة الأشكال حتى لا يمل القارئ ـ السلطان من تصفح الكتاب مع احتمال إعادة قراءته لما فيه من «متعة وانتفاع» كما يقول ابن رضوان [٥]، وأيضا حتى تسهل قراءته بل وحفظه من غير استثقال كما يقول المرادي [٦]. وفي بحثه عن «تنويع» نصه، يصبح المؤلف كما وصفه المبشر بن فاتك نفسه «كالنحلة التي تتناول من كل زهرة أطيبها وتترك أخبثها» [٧].

على أن ما يجب الانتباه إليه هو مدلول كلمة «أدب» و«آداب» المستعملة هنا. إذ من الواضح أن الأمر لا يتعلق بالمفهوم الحديث المتداول لكلمة «أدب» «littérature»، ولكن بالتصور القديم الذي كان يعني، خاصة منذ بداية حركات التأليف في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ما نعنيه اليوم بكلمة «ثقافة» culture أي سعة الاطلاع بمختلف ميادين المعرفة بتنوع مجالاتها، علما أن مجال المعارف «الأدبية» هذا كان يستعمل أيضا في مقابل مجال آخر هو «العلم» أو «العلوم» بمعناها الديني من فقه وتفسير وحديث... إلخ [8].

انطلاقا من هذا المفهوم الواسع للكلمة، يلاحظ أن المستوى الأدبي، وإن كان ميزة عامة لكل المؤلفات السلطانية، لا يتخذ المنحى نفسه ولا الشكل، بل يتسع أو يضيق، ويغلب عليه هذا المنحى أو ذاك حسب ثقافة الكاتب وما يميل إليه، كما أنه قد يؤثر في البناء العام للكتاب ويسمه بميزة خاصة.

يتميز هذا المستوى إذن بشدة تنوعه، ويتماوج في الاختلاف بين مؤلف سلطاني ذي ثقافة فقهية واسعة كالماوردي والطرطوشي وابن رضوان، وآخر ذي اطلاع فلسفي واسع كابن أبي الربيع والمبشر بن فتاك، أو ذي ميول نحو التاريخ كأبي القاسم الزياني وابن طباطبا أو أنه قد لا يكون على سعة اطلاع، فتأتي كتابته فقيرة أدبيا...

غير أن هذه الاختلافات في التكوين الثقافي للمؤلفين أو في ميولاتهم، لا تؤثر في حقيقة الأمر في ماهية النص السلطاني، إذ نلاحظ أنهم جميعا يذوبون «معارفهم» في التاريخ أو الفقه أو الأخلاق لخدمة «النص السلطاني». ومهما كانت طبيعة «المجال المعرفي» الذي ينهل منه المؤلف السلطاني، فإن مصيره يكون «الانحلال» داخل «أدبية» النص السلطاني. وهذا التذويب لمختلف «المرجعيات» التي يستند عليها الأديب السلطاني، إنما يتوصل إليه باستعماله لـ «تقنية» في الكتابة تتماهى والعمل الأدبي في بنياتها الاستشهادية citation وأدواتها الأدبية. بل إن النص السلطاني نفسه يصبح أحيانا مجرد «حكاية» شخوصها حيوانات، أو أنه يتشظى إلى «حكايات» تتناسل باستمرار وتكاد لا تنتهي. وكل هذه العناصر تدفع دفعا إلى التساؤل عن كيفية التعامل مع نص سلطاني تتقاطع فيه الكتابة الأدبية مع التعبير السياسي وجدوى «التحقق» من مروياته وهذا ما سنحاول إبرازه في هذا الفصل.

أولا: انحلال «المرجعيات» في «أدبية» النص

يتمازج في النص السلطاني التعبير السياسي والكتابة الأدبية التي تنهل من مختلف المجالات المعرفية (تاريخ، أخلاقيات، فقهيات...) غير أن مختلف هذه المجالات تتحل إلى مجرد «أدوات» في خدمة ما يسعى إليه النص السلطاني، فاقدة بذلك خصوصيتها «الأصلية»، وبعبارة أخرى، يمكن القول إن لجوء المفكر السلطاني إلى المادة التاريخية، والتقاطه منها ما يخدم به قصده «الأدبي» لا يجعل منه «مؤرخا». كما أن اعتماده على مجالات أخرى تهم «الأخلاقيات» و«الفقهيات»، وحتى «طبائع العمران» لا تجعل منه «فيلسوف أخلاق» ولا صاحب «سياسة شرعية» أو «عالم عمران». بل يمكن القول إن ما يجعل من النص نصا أدبيا سلطانيا [٩]، هو بالضبط تحليقه فوق مختلف هذه المعارف دون أن ينتمي حقيقة لأي واحدة منها.

١- التاريخيات

ما علاقة الآداب السلطانية بمجال «التاريخ»، وما معنى القول بانحلاله في «أدبية» النص السلطاني؟

لسنا مؤهلين للحديث عن مفهوم «التاريخ» عامة ولا عن موقع التصور السلطاني للتاريخ من مختلف التصورات التي عرفها الفكر العربي الإسلامي [١٠]. ولكن الأكيد أن التاريخ كسجل لما مضى من أحداث ووقائع، حاضر بشكل كبير في الكتابة السلطانية. والأدباء السلطانيون، أنفسهم، يؤكدون في «مقدمات» تآليفهم على أهمية التاريخ، كخزان لتجارب الأمم، وحكم الأولين، وسياسات الدول وهو مناسبة للاعتبار، إذ إن دروس الماضي تفيد في امتحانات الحاضر، فتمتلئ مؤلفاتهم هكذا، بتنوع هائل من سير الملوك، وحكم القدماء، ووقائع حروب... ولا نبالغ إن قلنا إن «التاريخ» هو بامتياز المادة التي يتشكل منها الفكر السلطاني. بل وقد يحدث أن يخصص المؤلف السلطاني جزءا من كتابه «للتأريخ» مثل ابن طباطبا الذي تحدث في فصل خاص (شمل أكثر من ثلثي الكتاب) على كل «دولة دولة من مشاهير الدول...» [١١] أو القلعي الذي خص القسم الثاني من تأليفه لسرد «حكايات عن الخلفاء والوزراء والعمال والأمراء» بدءا من «خلافة معاوية» وانتهاء «بالدولة العلوية بطبرستان» [١٢]، أو ابن الصيرفي الذي خص مرتبة «الوزارة» بالتأريخ لمن تولاها [١٣].

وسواء لبس المؤلف السلطاني جبة «المؤرخ» أو «الأخباري»، أو أنه وهذا هو الغالب، يعود إلى معين «التاريخ» حسب ما يدرجه من مواضيع ـ عناوين الفصول؛ فإن مفهومه للتاريخ يتمثل أساسا في كونه «روايات للاعتبار»، و«الاعتبار لا يدخل في هذه الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الاقتداء، فالاعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتبر من مغبات الدنيا بصورة عملية وفعالة، ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية عملية، واكتساب التقنية، إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة لنموذج قائم» [١٤]. وسواء صاغ المؤلف أحكامه «السياسية» اعتمادا على عبر الماضي أو طرح بدءا «الحدث التاريخي» ليستخلص منه العبرة السياسية، فإنه، «في الحالتين معا يظل الهاجس البيداغوجي السياسي واضحا إلى حد أنه يحق لنا أن نتردد في تصنيف هذا النوع من المؤلفين ضمن خانة المؤرخين بقدر ما هم منظرون للسياسات السلطانية» [١٥].

هناك عبارات يستعملها كل من عبد الله العروي وعزيز العظمة لنعت تعامل هؤلاء المؤلفين مع «المرجع التاريخي» مثل «التوظيف» و«الاستفادة» و«الاستغلال» و«التداعي»، وهي كلها عبارات تبطن ما نريد تبيينه، أي انحلال التاريخ في أدبية النص السلطاني.

فمن بين «التاريخيات» التي عرفها الفكر العربي الإسلامي، يشير عبد الله العروي إلى «نوع أدبي تمثله أعمال ابن قتيبة والدينوري ويوظفه القصاص والأدباء وكتاب الدواوين لأغراضهم...»، ويرى «أن معظم المؤلفات التي تسمى عادة مراجع تاريخية هي في الواقع أدبية (...) تتضمن أيام العرب وأخبار اليمن وملاحم الفرس وأماثيل بلاد الرافدين، وهي مادة يستغلها القصاص والوعاظ، وتتضمن من جهة ثانية تجارب الأمم التي تعنى بالأساس سياسة الروم والتي تفيد بخاصة كتاب الدواوين» [١٦].

لا يتقيد الأديب السلطاني في سرده لأحداث التاريخ بما يسمى «قواعد الإسناد» [١٧]، ويكتفي بعبارات مثل: روي، وقيل ويحكى...الخ، فهو يثبت «المتن»، ويضرب الصفح عن «السند»؛ إذ إن ما يهمه بالأساس هو المقول وليس القائل. وحتى إن حدث، ولجأ إلى «سلسلة الإسناد»، فإن الأمر يكون «شكليا ولفظيا»، بل إن الإفراط في استخدام «قواعد الإسناد» في غير محلها المعهود، وتعميمها

«أصبح مدعاة للسخرية» [١٨]. ولعل أهم مثال عن هذا التقيد الشكلي الذي لا معنى له في صياغة نص سلطاني نجده عند «الحميدي» الذي يفتتح كتابه بسلسلة من الرواة «المسلمين» ليخبرنا في نهاية المطاف بما وقع للإسكندر ذي القرنين [١٩]! وعند ابن الجوزي الذي ملأ صفحات كتابه «الجليس الصالح والأنيس الناصح» بـ «عنعنات» لا مبرر لها [٢٠].

وكما تفقد «قواعد الإسناد» كل دلالة في الكتابة السلطانية، تفقد «كرونولوجيا» الأحداث المروية كل اتساق تاريخي أو تسلسل منطقي فـ «كل حدث يدخل ضمن إطار مراكمة هذه الأحداث، حدث فرد، لا علاقة له بما جاء قبله إلا التداعي في إطار ما هو حكيم أو ما هو مأثور أو ما هو جائز حسب نمط هذه الأدبيات في تبويب مسائلها» [٢١].

عندما يعقد الأديب السلطاني مثلا فصلا خاصا يتحدث فيه عن «أسباب انهيار الملك»، فإنه يلجأ لكل عدته التاريخية، الإسلامية وغير الإسلامية، بحثا عن وقائع ـ عبر ينتقيها من هنا وهناك، من دون أن يلزم نفسه بترتيب ما، ومسويا هكذا بين حدث انهيار «إمبراطورية» واندحار «قبيلة». وبهذا المعنى، يذوب تماما المستوى التاريخي في «أدبية النص» ليصبح عنصرا يكتمل به النص، ويخدم به أغراضه.

٢ ـ الأخلاقيات

يبدو واضحا من استقراء أي نص سياسي سلطاني، أن موضوع «الأخلاق» حاضر بقوة. فالأدب السلطاني هو أولا من حيث مادته يتمثل في مجموعة من الصفات الخلقية والقواعد السلوكية يجب السير على منوالها لبلوغ «السعادة» السياسية (وربما الأخروية)، وهو ثانيا من حيث بناؤه نفسه، يقوم على مبدأ «النصيحة»، ويفترض وجود «مثال» ينبغي الاحتذاء به.

ليس أمرا جديدا، ولا هو ما يهمنا في هذه النقطة، تأكيد العلاقة القوية التي كانت تشد السياسة للأخلاق في الفكر العربي ـ الإسلامي، وهي علاقة طبعت الفكر السياسي الوسيط عامة، والفكر السياسي السابق له. ولكن ما يهمنا هو تعيين مكان «الأخلاقيات» في الفكر السلطاني، وإبراز كيفية استعمالها بل، تذويبها من طرف الأديب السلطاني، لتصبح أداة من أدوات تأثيث النص السلطاني.

يمكن أن نميز في حضور «الأخلاقيات» داخل الفكر السلطاني بين ثلاث درجات. فقد يخصص المؤلف، وهذه حالة نادرة، فصولا عدة تكاد تغطي مجمل الكتاب لموضوع الأخلاقيات، يتحدث فيها بتفصيل عن الأخلاق في أصولها وفروعها ولواحقها... إلخ، ومثاله ابن أبي الربيع، والعامري [٢٢]، وقد يعمد المؤلف إلى تخصيص الموضوع بقسم من الكتاب، يتحدث فيه بتدقيق عن «الصفات الخلقية» مثل الماوردي، أو بنوع من التداعي الممل كما يفعل أغلب الأدباء السلطانيين [٢٣]. وأخيرا قد يبعثر الأديب السلطاني حديثه عن «الأخلاقيات» في فقرات كتابه وهذه هي السمة الغالبة.

في مختلف هذه الحالات، ومهما كان النبع الذي ترتد إليه هذه «الترسانة» الأخلاقية، إسلاميا أو يونانيا أو فارسيا، فإن الأديب السلطاني يستعملها كأداة شارحة لما يراه سلوكا ناجحا، فاصلا إياها عن نبعها الأصلي، ومذوبا لها في مختلف استشهاداته حتى لا تكاد تجد فارقا يحد بينها وبين غيرها من المرجعيات. وللتدليل على ذلك نسوق بعض الأمثلة الموجزة:

● يلاحظ محقق كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك» أن «الفكر اليوناني واضح في ثنايا الكتاب»، وأن من بين المصادر التي يعتمد عليها ابن أبي الربيع «كلام الحكماء المتقدمين والعلماء المتأخرين»، وهو «يقصد بالحكماء فلاسفة اليونان...»، ثم يضيف «أن الصفات التي اشترطها ابن أبي الربيع للرئيس لا تختلف في عددها ولا في محتواها عن الصفات التي أوجب توافرها أفلاطون في جمهوريته للحاكم الفيلسوف...» [٢٤]. وحتى لو سلمنا جدلا بأن ابن أبي الربيع اعتمد على أفلاطون «الصحيح» وليس أفلاطون «المنحول»، فإن ما أدرجه من «صفات خلقية» يجب توافرها في الحاكم نجدها بالكامل، أو بشيء من التحوير منصوصا عليها في مجمل الأدبيات السلطانية، وغالبا دونما إسناد مما يؤكد شيوعها في الثقافة السياسية السلطانية، وانحلال عناصرها في «أدبية» النص السلطاني دونما اهتمام بـ «أصلها»، أو تخوف من «تعارض» محتمل مع القيم الإسلامية [٢٥].

● ومن جهة أخرى، يستبطن كل المفكرين السلطانيين في عرضهم لأخلاقيات السلطان مبدأ «الوسطية» مستلهمين فكرة «الحد الوسط» اليونانية الأصل التي رأى فيها أفلاطون تحقيقا «للعدالة» واعتبرها أرسطو «فضيلة» يحد طرفيها رذيلتان محتملتان. على أن استعمال هذا «المبدأ»

الوسطي المتواتر، يتجاوز في بعض الأحيان الحدود المرسومة له كما لاحظت ذلك وداد القاضي بالنسبة إلى كتاب «واسطة السلوك» لأبي حمو الذي يحاول من دون مبرر إخضاع كل الصفات الخليقة لهذا المبدأ [٢٦]. وكما لاحظ أيضا رضوان السيد بصدد الماوردي في «تسهيل النظر» حيث تحولت الأخلاق عنده إلى مجرد «عمليات حسابية أو رياضية ذهنية هندسية» [٢٧].

إن تذويب «الأخلاقيات» داخل النص السلطاني يتجاوز بكثير الملاحظتين السابقتين ليشمل كل «مأثور أخلاقي» مهما كان مصدره أو المجال الحضاري الذي انبثق منه [٢٨]. ذلك أن الأديب السلطاني يسوي في حقيقة الأمر بين شجاعة أو سخاء «أعرابي» أو «خليفة» مسلم وشجاعة أو سخاء «ملك فارسي» أو «شيخ هندي» من دون أن يكترث كثيرا بتفاصيل التاريخ.

وإذا كان د. محمد عابد الجابري قد ميز في بحثه حول «العقل الأخلاقي العربي» بين «نظم القيم» المتمثلة في «الموروث الفارسي» و«الموروث اليوناني» و«الموروث العربي» و«الموروث الإسلامي» [٢٩]، فإن التساؤل يظل قائما عن السبب أو الأسباب التي جعلت هذه «النظم الأخلاقية» على اختلاف أشكالها ومصادرها في منأى عن خلق تصورات سياسية مغايرة من شأنها أن تزعزع بناء النص السياسي السلطاني. فهذا ابن الحداد يعتمد في تصوراته على أخلاق «المروءة العربية»، وهذا ابن أبي الربيع يعتمد على «الموروث اليوناني»، وهذا ابن المقفع، وحتى الماوردي، يرتكزان في تصوراتهما على «الموروث الفارسي»، وهذا أبو بكر الطرطوشي ينطلق من «مكارم الأخلاق» الإسلامية... كل هؤلاء المؤلفين، مهما اختلف النبع الأخلاقي الذي ينهلون منه يتوحدون في فكرهم السياسي، ولا شيء يدل في كتابتهم على أي اختلاف نوعي من شأنه تكسير سلسلة الفكر السياسي السلطاني. وبعبارة أخرى لم يحدث «نظام القيم» الذي يعتمده هذا المؤلف السلطاني أو ذاك أي تأثير على فكره السياسي، مما يدل على تعايش هذه النظم على اختلافها، وتساكنها داخل النصوص السلطانية.

٣ ـ الشرعيات

يشير بعض الباحثين إلى «أن الآداب السلطانية التي تمثل جزءا كبيرا من التأليف العربي الإسلامي منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محتواها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي يعالج موضوع السياسة

الشرعية» [٣٠]. ويقدم باحث آخر مجمل الإنتاج الفكري السياسي للماوردي ويلاحظ تميز كتبه السياسية عن كتاب «الأحكام السلطانية» إذ «يتوارى البعد القانوني أو التشريعي إلى حد ما ليفسح المجال لنزعة أخلاقية تؤكد على الدين في المبدأ لكنها تسترشد بالواقع وظروف العصر بالدرجة الأولى.. ويكاد الطابع الفقهي يختفي فيها تماما [٣١]. ومع ذلك فإن كلمات «الشرع» و«الشريعة»، و«الأمر الديني» عموما تظل حاضرة في أغلب النصوص السلطانية. بل يحدث أحيانا أن يتطاول الأديب السلطاني، وهو فقيه في الغالب الأعم، على موضوعات «السياسات الشرعية» ويفصل في جزئياتها، وينصب نفسه مدافعا عنها [٣٢].

ما يمكن ملاحظته عن علاقة الآداب السلطانية بـ «الشرعيات» لا يفترق عما لاحظناه عن علاقتها بـ «التاريخيات» و«الأخلاقيات»، ذلك أنه يعمل هنا مرة أخرى على إدخالها ضمن شبكة من التصورات تفقدها «خصوصيتها» وتذيبها في «النص»، تماما كما أذابها الواقع السلطاني نفسه، لتصبح أدوات إلى جانب أخرى، تخدم «النص السلطاني» كما خدمت وتخدم «السلطان» نفسه. ومن أجل تبيان بعض أوجه هذا التذويب نسوق بعض الأمثلة الموجزة :

● يتعلق المثال الأول بمدلول كلمة «الشرع» و«الشريعة» التي تتخذ معنى واسعا جدا في سياق النص، يتجاوز المعنى «التقني» للكلمة ليشمل كل ما هو «حسن» و«مفيد» سواء للسلطان أو لرعيته [٣٣]. فتتطابق هكذا في ذهن الأديب السلطاني «الضرورات الشرعية» و«الأمور الوجودية» على حد عبارات ابن خلدون، ويصبح «الشرع» نفسه مجرد قانون إلى جانب قوانين وأعراف أخرى تنتظم بها شؤون الدولة السلطانية [٣٤].

● يتعلق المثال الثاني ببنية «الاستشهاد» citation في النص السلطاني. فإذا كان منظرو السياسة الشرعية يحصرون استشهاداتهم في الدائرة «الإسلامية» بدئا من الآية القرآنية والحديث النبوي إلى ما أجمع عليه الفقهاء... فضلا عن احترامهم الشديد للتسلسل «القيمي» لهذه الحجج المعرفية، فإن الأدباء السلطانيين يلجأون بدورهم لهذه الاستشهادات طارحينها جنبا إلى جنب، حسب الموضوع، مع قولة فارسية مأثورة أو حكمة يونانية هلينستية من دون أدنى تفاضل مرجعي، مسوين هكذا بين ما قال الله أو الرسول وما نطق به حكيم يوناني أو ملك فارسي، والأمثلة أكثر من أن تحصى [٣٥].

● غالبا ما تتحل «السياسة الشرعية» إلى موضوعين رئيسيين، يتعلق الأول بـ «الولايات والأموال»، بما يشمل من إمامة ووزارة وقضاء وإمارة الحرب وغيرها. ويتعلق الثاني بـ «الحدود والحقوق» بما يشمل من جزاءات وعقوبات تنظم مختلف أوجه حياة المسلم... نلاحظ أن الأديب السلطاني يتحدث بدوره عن المجالات نفسها، ولكن بطريقته الخاصة. فهو يعمل على تفتيت «الشروط الشرعية» لولاية ما داخل سيل من الصفات الخلقية تحدد مسلكيات «الاختيار السلطاني» لمن يتولى هذه الوظيفة أو تلك [٣٦]. كما أنه يتحاشى الخوض في جزئيات «الحدود والحقوق» التي لا تفيد نصه. فبدلا من أن يفصل مثلا، كما يفعل ابن تيمية وغيره من أصحاب السياسة الشرعية، في ذكر «المعاصي التي ليس فيها حد مقدر» يشير إلى «وظيفة صاحب الشرطة» التي تتولى معاقبة مرتكبيها لما توجبه المصلحة العامة... [٣٧]، عن تجنبه في الغالب الأعم ذكر الخلافات الفقهية في هذا الموضوع أو ذاك أو التموقع هنا وهناك [٣٨].

٤ - علم العمران: حالة خاصة

تستدعي العلاقة بين «عمران» ابن خلدون والأدب السلطاني الكثير من الأسئلة [٣٩]. فابن خلدون يوضح بصريح العبارة أن علمه الجديد يقوم على النقيض من التصورات السياسية السلطانية، ويبين ذلك بشكل يبطن نوعا من استحالة التوفيق أو الجمع بين التصورين؛ بين «طبيعة» العمران الحتمية و«إرادة» السلطان المحدودة.

ومع ذلك، هناك من المفكرين السلطانيين اللاحقين، وخاصة ابن الأزرق، من حاول استلهام «المقدمة» وتطعيم نصوصه بالعديد من فقراتها. فهل يتعلق الأمر فعلا بـ «مرجعية» جديدة قد تسهم في خلق تصور جديد، أم أنه لا يعدو أن يكون، على غرار المرجعيات السابقة، تذويبا لنصوص «المقدمة» داخل الفكر السلطاني؟

يكمن الجواب في قراءة «بدائع السلك في طبائع الملك» التي توضح أن ابن الأزرق لم يفعل أكثر من «تشتيت» طبائع العمران داخل كتابه الضخم. ويبدو أن ما سهل عملية «التشتيت» أو التذويب هو بالأساس «تشابه» مواضيع «المقدمة» مع مثيلتها السلطانية. إذ يكفي أن يختار ابن الأزرق عنوانا ما لأحد

فصوله، وليكن «عدل» السلطان أو انهيار «الملك» ليلتقط ما قالته وأعادت قوله الآداب السلطانية، مضيفا إليها ما سطره ابن خلدون في «مقدمته» في الموضوع نفسه ومن دون أدنى تدخل أو «تكييف». وبهذا الشكل تحول المنهج الخلدوني نفسه كما لاحظ ذلك العروي من «تقصي النواميس والقواعد المتواترة» إلى مجرد أدبيات تروى كما تروى غيرها «ليجمد على الشكل الذي تركه عليه مؤلفه»[٤٠]. وهي نفسها ملاحظة عابد الجابري الذي يرى أن «علم العمران» جمد عند الحدود التي رسمها ابن خلدون وأن كل الذين قرأوا «المقدمة» وأهمهم ابن الأزرق «قد قرأوها بفكر ما قبل ابن خلدون، أي من منظور يمزج السياسة بالأخلاق وتقرير الواقع بالوعظ والإرشاد»[٤١].

التاريخ والأخلاق والشرع والعمران، مجالات معرفية مختلفة تفقد شيئا من خصوصيتها في الكتابة السلطانية التي تحولها إلى مجرد «أدوات» تتكامل بينها لتأثيث النص السلطاني بل وتأسيسه بالطريقة التي يتصوره بها المؤلف.

وإذا كان الهدف من هذا المبحث هو تبيان أحد المستويات الأدبية للكتابة السلطانية المتمثلة في استعمال المؤلف لـ «مرجعيات» متنوعة، وتطويعها لمسايرة ما يسعى إليه، فإن ما سهل مثل هذه العملية هو الطريقة أو الآلية التي يستخدمها في كتابته، وهذا ما نحاول الإشارة إليه في المبحث الموالي.

ثانيا: سارق الكلمات[٤٢]

يتضح الطابع «الأدبي» للكتابة السلطانية في «التقنية» التي يستخدمها المؤلف في صياغة نصوصه. وتتجلى هذه التقنية بالأساس في طبيعة «البنية الاستشهادية» structure de citation التي تحكم النص، سواء كانت «نقلا حرفيا» عن نص سابق، أو «تسجيلا» لرواية شفهية أو «محاكاة» Pastiche لنص آخر، أو «تلخيصا» لما سبق قوله أو إعمالا لما يسمى بالتناص Textualité، وسواء عرف المؤلف بمرجعه معتمدا على «سند» أو لم يفعل ذلك مكتفيا بإيراد استشهاداته أو أنه، لا هذا ولا ذاك، «يسرق» نصوص الآخرين، ويدرجها لحسابه وكأنها أصلا ملكه.

ومن أجل ملامسة بعض عناصر هذه «السرقة» الموصوفة أو المبطنة، نشير في نقطة أولى إلى «تكرار اللاحق لما قاله السابق» هذا التكرار الذي يجعل من الأديب السلطاني «ناسخا» Copiste أكثر منه «مؤلفا» Auteur. ونخصص النقطة الثانية لآلية «التناص» التي تكاد تغطي مجمل نصوصه.

١ ـ نسخ لا تأليف

حينما يأمر ملك أو سلطان ما أديبه بتأليف كتاب في السياسة، أو يبادر هذا الأديب من تلقاء نفسه بالكتابة، يبدأ ـ أول ما يبدأ ـ بفعل «القراءة»، وهذا أمر يقر به هو نفسه في مقدمة تأليفه، فيعود إلى أمهات الكتب على اختلاف أنواعها، وقد يجد «خزانة» السلطان تحت تصرفه خصيصا لهذا الغرض... ويبدو أن إفراطه في «القراءة»، وتنقله من كتاب لآخر بحثا عما يقتنيه وينتقيه جعل منه في النهاية «ناسخا» أكثر منه «مؤلفا».

هكذا، يحدد الأديب السلطاني لكل فصل أو قسم أو باب عنوانا ما، ويبدأ في عرض ترسانته «الاستشهادية» من حادث تاريخي، إلى عظة خلقية، ومن نص ديني إلى قولة حكيمة. وبين كل استشهاد واستشهاد يوجد استشهاد آخر في سلسلة لامتناهية، لا وجهة لها غير إثبات صحة الفكرة «أو «النصيحة» موضوع حديث المؤلف، ولا يجمع بين أجزائها غير «عنوان» عام يضعه المؤلف بدءا. هكذا، تبدو مجمل هذه الاستشهادات، رغم تباين مجالاتها المعرفية كعناصر يمكن لأي منها أن ينوب عن الآخر، أن يتقدمه أو يعقبه، إذ لا تفاضل بينها. والنتيجة أنه مهما حاول المؤلف إكمال حلقات هذه السلسلة الاستشهادية وقفل النص، فإنها تظل في حقيقتها مفتوحة لعناصر استشهادات جديدة، إذ هناك دائما «حادث تاريخي» أو «قولة حكيم» يمكن إضافتها لما سطره حول «العدل» أو «الوزير» أو «الحرب».

والأمثلة في هذا المجال أكثر من أن تحصى، لذا نكتفي ببعضها: ليؤكد الفقيه ابن رضوان «فضل العدل» على الحكام يستشهد، أو بالأحرى يستنسخ من دون أن ينبس بكلمة ما قاله: «ابن سلام، والزابور، ورسول الله، والطرطوشي، وأرسطو طاليس، وحكماء الفرس، وأردشير، وأحد الأعراب، والعلماء، وسليمان بن داوود، وحكماء العرب والعجم، والشعراء، وقيل (من دون سند)...» [٤٢]. وواضح من خلال سياق النص أن ما يهم ابن رضوان هو «المقول» وليس «القائل»، فكل القائلين يتشابهون أمام تأكيدهم للفكرة نفسها التي أثبتها المؤلف في صلب «عنوان» الفصل المدرج فيه كل هذه الاستشهادات وهي تبيان «فضل العدل» على الحكام.

وإذا كان من المقبول أن يضع المؤلف لعناوين فصوله وأبوابه موضوعا من مواضيع السياسة السلطانية (العدل، الحاشية السلطانية، المال، الجند...) ثم يعرض استشهاداته التي تصب في الموضوع الذي اختاره، فإن ابن هذيل،

وطيلة القسم الأول من كتابه (٨٠ صفحة)، يصل بالطابع «الأدبي» الملازم للنص السلطاني إلى مداه بل إلى حد العبث، فيتشبث بـ «الشكل» ولو على حساب المضمون حين يقول في تقديمه للقسم الأول: «ويرتبط الكلام في هذا القسم في عشرين فصلا من المقال، عشرة راجعة إلى بعض حروف المعاني المصدرة بها الآداب والأمثال، وعشرة من الأعداد التي تقوم للمستشهد بها مقام الاحتفال». وهذه «الحروف» هي: «إن - إنما - إن - ما - لا - إياك - إذا - من - ليس - رب»، أما «الأعداد» وهي أيضا عناوين لفصول تبتدئ من «واحد» وتتسلسل إلى أن تنتهي بالعدد «عشرة» [٤٤]. ثم يشرع ابن هذيل في عرض ما عثر عليه من «الأحاديث النبوية» (دونما اهتمام بالسند!) و«الأبيات الشعرية» و«الأقوال المأثورة» التي يبدأ نصها بكل حرف من الحروف المذكورة، وبكل عدد من الأعداد المذكورة. وحينما يحدث أن يتعذر على ابن هذيل العثور على ما «يستشهد» به كما هو الشأن في «فصل ثمانية»، تراه يبادر إلى الاعتذار قائلا: «لم أجد في هذا الفصل حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم» [٤٥]، ثم يعوض هذا النقص الطارئ بإحدى «مرويات» علي بن أبي طالب التي يبدأ نصها بعدد «الثمانية». يتشبث المؤلف هنا بالشكل لا بالمضمون، بالإطار لا بمحتواه... وإلا فكيف نفسر انطلاقه من «حرف» أو «عدد» في صياغته لما كتب!

هناك إذن نقل عن أصل سابق، وتكرار لما سبق قوله يتجليان عينيا في سيادة «الاستشهاد» داخل الكتابة السياسية السلطانية. وكانت حدة هذا «النقل» أو درجته تزداد وتشتد مع مرور الزمن السياسي السلطاني إلى أن أصبحت هذه الكتابة «باهتة» لا تتجاوز التلخيصات... غير أن هناك سؤالا بديهيا يطرح نفسه: يفترض النسخ وجود «أصل» ينقل عنه، ويفترض «تكرار اللاحق» وجود قول «سابق». فأين نعثر إذن على هذا «الأصل» الذي غرف منه الفكر السياسي السلطاني؟

يرى محمد عابد الجابري في دراسته لـ «الأيديولوجيا السلطانية» أن ابن المقفع هو «أول من دشن القول في «الأيديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية الإسلامية» [٤٦]. ومن جهته يشير كمال عبد اللطيف إلى «مركزية نص «الأدب الكبير» واختراقه لباقي النصوص» معتبرا إياه، إضافة إلى كتاب «التاج» للجاحظ بمنزلة «النص المولد» [٤٧] وهذه ملاحظات صحيحة، أقصد أن وقائع التاريخ تثبتها والنصوص السلطانية تؤكدها، غير أن ما أريد الإشارة

إليـه في هذا السيـاق الذي نحن بصـدده هو أن مـا يسمى بـ «النصـوص التأسيسية» التي انبنى عليها الأدب السياسي السلطاني العربي الإسلامي هي نفسها مؤسسة عن أصل «سابق»، وأن آلية النقل والنسخ والتكرار والمحاكاة والاقتباس... لا تهم فقط النصوص السلطانية اللاحقة، بل تشمل أيضا هذه النصوص الأولى التي ندعوها تأسيسية وتدشينية ومولدة.

لقد شكلت «مرايا الأمراء» الفارسية واليونانية (أو المحسوبة على اليونان)، «المادة الثقافية الأولى» التي نهل منها الكتاب والأدباء السلطانيون، وانطلاقا منها استنسخوا، واقتبسوا وأضافوا وحاكوا، وعنها ترجموا بأساليب أدبية متقنة «لا لكي يسهل حفظها وحسب، بل لكي تصبح نموذجا أدبيا يحتذيه الكاتب، وإذا اقتبس منه خفي اقتباسه، واندرج ما اقتبسه ضمن أسلوبه المتوازن المسجوع» [٤٨]. وهذا ما صنعه ابن المقفع مع الآثار الفارسية، أو عبد الحميد الكاتب مع «الرسائل» المنسوبة إلى أرسطو، أو سالم الذي نقل بعض «رسائل» أرسطو إلى الإسكندر، أو ابن الداية لاحقا مع ما اعتبره آثارا يونانية، وغير هؤلاء... بل هناك من الأدباء من لم يكتف بنقل مضامين هذه «المرايا»، إذ غير أسلوب إنشائها تماما كما فعل ابن محمد الضغاني الذي كتب «سجعا» مؤلف «السياسة في تدبير الرياسة» أو «سر الأسرار» المنسوب لأرسطو، أو الفردوسي الذي نظم - شعرا - «عهد أردشير» في ١١٦ بيتا [٤٩].

لم نكن نهدف من طرح ظاهرة «النسخ» في الآداب السلطانية التساؤل عن مسبباتها: لماذا كان هناك «نقل» وكيف حدث؟ بقدر ما كان تهمنا الإشارة إلى أن «الأصل» الذي نقل عنه الجميع يوجد خارج الثقافة العربية - الإسلامية من جهة، وتأكيد هذه الظاهرة التي طبعت بشكل واضح تقنية الكتابة السياسية السلطانية من جهة أخرى.

غير أنه تجب الإشارة إلى أن استعمال كلمة «نقل» أو «نسخ» في هذا المجال تتعدى معناها الضيق لتشمل آليات الكتابة التي تعتمد في منطلقها «نصا» سابقا أو أصلا ما مثل المحاكاة، والترجمة والاقتباس والتلخيص والمعارضة والاستخراج، والجمع والتفريق والتقديم والتأخير، والحذف والإضافة.

ومن بين أكثر آليات الكتابة الأدبية تواترا في الفكر السياسي السلطاني، يمكن الإشارة إلى آلية «التناص» التي نخصص لها الفقرة التالية على سبيل المثال.

٢ ـ آلية التناص

في اعتماده على نصوص سابقة، غالبا ما يلجأ الأديب السلطاني إلى إحداث تغييرات أو تحويرات عليها بإعماله لما يعرف في النقد أو الكتابة الأدبية بالتناص Textualité الذي أصبح في يده «آلية من آليات إنتاج النص وإنتاج المعنى» [٥٠]. والأمثلة المتعلقة بظاهرة «التناص» في الكتابة السلطانية أكثر من أن تحصى، لذا نشير إلى بعضها، نظرا لأهمية القضية موضوع التناص.

● يقول أرسطو مخاطبا الإسكندر في كتاب «السياسة» المنحول: «وأنا ممثل لك صورة حكمية فلسفية ناموسية إلهية ثمانية تنبئك عما في العالم بأسره، تحتوي على سياسة العالم، وتشتمل على طبقاتهم، وكيفية وصول الواجب من العدل إلى كل طبقة، وقسمتها قسمة دورية فلكية، كل قسم منها طبقة، ابدأ بأي قسم أردت يتوالى ما بعده كتوالي دور الفلك، ولما كانت التدابير كلها، أسفلها وأعلاها وقفا على العالم، رأيت أن أبدأ في هذه القضية بالعالم، وهذه الصورة هي: العالم بستان، سياجه الدولة، والدولة سلطان، تحيا به السنة، والسنة سياسة، يسوسها الملك، والملك راع، يعضده الجيش، والجيش أعوان، يكلفهم المال، والمال رزق، تجمعه الرعية، والرعية عبيد، يتعبدهم العدل، والعدل مألوف، وهو حياة العالم، والعالم بستان...» [٥١].

يستعيد الأدب السلطاني هذه القولة، إذ لا يكاد يخلو كتاب سلطاني من الإشارة إليها، وقد يحدث على نصها تحويرات لا تخلو بعضها من دلالة. فالمرادي مثلا يستبدل بعبارة «الرعية يتعبدهم العدل» عبارة «يجمعهم العدل»، ربما، وهو الفقيه القاضي، يرى أن لا عبودية إلا لله. وبدل أن تدين «السنة» بحياتها للسلطان، تصبح هي التي «تعضد السلطان» [٥٢]، وفي إحدى مخطوطات «الشهب اللامعة» تصبح «السنة منهاجا يسوسها الإمام» بدل أن تكون «سياسة يسوسها الملك» [٥٣]، وعند ابن الأزرق تصبح «الدولة سلطان تحيا به النفوس» وليس السنة، وتصبح «الرعية عبيد يكتنفهم العدل» بدل أن يتعبدهم [٥٤]. والملاحظ أن هناك قولة أخرى، لا تقل شيوعا في الآداب السلطانية، تتطابق تماما في معناها مع قولة أرسطو، وإن أغفلت فقراتها التقديمية الأولى ونصها «لا ملك إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وحسن سياسة». وهي تنسب تارة إلى علي بن أبي طالب (كرم الله وجه) [٥٥]، وتارة إلى أردشير [٥٦]، وتارة إلى حكماء العرب

والعجم. وتبدو التحويرات، وأحيانا الإضافات واضحة، فالطرطوشي يضيف «الجباية» إلى السلسلة ويربطها بـ «العمارة» وهما معا بـ «العدل» الذي يصبح «أساس الجميع» و«أساس كل الولايات» (٥٧). وحينما تنسب القولة إلى علي بن أبي طالب يصبح ارتباط العمارة بـ «العدل وحسن السياسة» هو ارتباطا «للرعية بالعدل، والعدل بالسياسة الشرعية» (٥٨).

ومع كل هذه التحويرات التي تشمل «العناصر» المكونة للنص، يظل معناه ثابتا، سواء أسمينا الحاكم ملكا أو إماما، وتدبيره سياسة أو شرعا، وقواته رجالا أو جيشا فلا شيء يغير من بنية النص وتسلسل عناصره.

يقول أرسطو في إحدى وصاياه للإسكندر: «... واحسم علل الناس كلهم وارفع الظلم عنهم، ولا تحوجهم إلى القول، فإن الرعية إذا قدرت على أن تقول قدرت أن تفعل، فاجهد ألا تقول تسلم من أن تفعل» (٥٩). يستعيد أغلب الأدباء السلطانيين هذه القولة، أحيانا بالحرف وغالبا ببعض التحويرات، كما يذكرونها تارة منسوبة إلى صاحبها (أو بالأحرى منسوبة إلى من نسبت إليه) وتارة إلى «بعض العلماء» وتارة يتركونها غفلا من دون نسب (٦٠). وفي كل الحالات يظل معناها الأصلي المتمثل في أن «اللسان» بداية «الفعل»، وأن اتقاء شرور أيادي الرعية يبدأ أولا بقمع ألسنتها.

والواقع أن الأمثلة حول تداخل النصوص واستنساخها (٦١) تكاد تشمل أغلب المفاهيم المركزية السلطانية مثل مفهوم «العدل» (٦٢)، أو مبدأ «تجنب الحروب» ما استطاع السلطان إلى ذلك سبيلا (٦٣). ويكفي في هذا المجال أن ننتبه إلى ملاحظات المحققين و«هوامشهم» التي لا تكاد تخلو من الإشارة إلى وجود هذه العبارة أو تلك عند كاتب آخر مع تبيان بعض التحويرات التي خضعت لها إضافة أو حذفا أو تلخيصا... إلخ.

هل يتعلق الأمر إذن بمفكرين قليلي الإبداع، كثيري النقولات، لا يكفون عن «سرقة» كلمات غيرهم؟ وهل نؤاخذهم ـ كما قد يفعل بعض «المحققين» ـ على تسترهم وراء أفعالهم، وتحويرهم لكلمات غيرهم بدلا من تحديد مصدرها ونقلها بأمانة؟ ولكن ألا يحق أن نرى في تواتر هذه «النقولات»، وتكرار اللاحق لما قاله السابق «وحدة المجال السياسي» الذي تحرك فيه كل أدباء السلاطين؟ ألا تعكس هذه التواترات ركود الزمن السياسي السلطاني؟ (٦٤). وما القول في نص يتحول بحد ذاته إلى «حكاية»؟

ثالثا: النص ـ الحكاية

يمكن أن نميز في ما يخص حضور «الحكاية» أو «السرد الحكائي» في الآداب السلطانية بين ثلاثة أشكال هي: «الحكاية الرمزية»، و«الحكاية التقديمية» و«الحكايات التمثيلية». تختلف هذه الأشكال باختلاف نوع العلاقة التي تربطها بالنص السلطاني. فبينما تشمل الأولى النص في مجموعه إلى حد التطابق، ليصبح النص السلطاني نفسه حكاية، والحكاية نصا سلطانيا، تكتفي الثانية بوظيفة التمهيد للنص والدخول إليه، أما الثالثة، فنجدها منتشرة هنا وهناك داخل النص السلطاني، ويستخدمها المؤلف، حسب الحاجة، كأدوات «شارحة» أو وسائل إثبات، من بين أخرى، للتدليل على صحة ما يقول. ومع كل هذه الاختلافات يبقى الهدف من «الحكاية» في الأشكال الثلاثة، ثابتا لا يتغير: إدراك «الحكمة» الثاوية فيها، واستخلاص «العبرة» من أحداثها.

١ ـ الحكاية الرمزية

تتمثل «الرمزية» هنا في استعمال المؤلف «للحيوانات» شخوصا لحكاياته، ومن «لسانهم» ناطقا بما يخطه من حكم. وهذا اللجوء إلى «غرائبية» الحيوان، قد يكون الدافع إليه صيانة مضامين الكتاب من «العوام» الذين، إن قرأوه، لا يتجاوزون قشوره كما يقول ابن المقفع عن «كليلة ودمنة» [٦٥]، أو لأن «الحكماء جعلت الحكمة في ضمن الأخبار وعلى لسان الحيوان، وفي أثناء الحكايات لتخف على القلوب وتهش إليها الأسماع (...) ولا بأس بالخديعة إذا أدت إلى الصلاح والمنفعة». كما يقدم المؤلف «المجهول» كتابه «الأسد والغواص» [٦٦]، أو لأن الناس (في الواقع الملوك) يرفضون «النصائح المباشرة» التي فقدت، لكثرة تعودها «دهشتها»، فلا بأس من استخدام «الأمثال نضربها للناس، وما يعقلها إلا العالمون» كما يبرر ذلك ابن عرب شاه لجوءه للسان الحيوان في صياغته لـ «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء» [٦٧]، أو قد يكون ذلك ببساطة جريا على «عادة الأول ممن حذق في السياسة...» كما يقر بذلك ابن الخطيب في مقدمة «الإشارة إلى أدب الوزارة» [٦٨].

ودونما الدخول في تفاصيل هذه الحكايات وتسميات شخوصها، وتوزيع أدوارها، نشير إلى أن مضامينها تكاد تنحصر في إشكالية العلاقة بين مالك «المعرفة» ومالك «السلطة»، وتحديدا مسألة «نصح» الأول للثاني، وما قد ينتج عن «صحبة السلطان» من محاذير.

ففي «كليلة ودمنة»، يظهر «ابن آوى»، «دمنة»، وكان ذا «دهاء وعلم وأدب»، راغبا في التقرب من الملك ـ الأسد، ونصحه في كيفية القضاء على خروج «الثور الهائج» من الطاعة، وعلى رغم تحذير صديقه «كليلة» يركب «دمنة» المغامرة ويخطط لمشروعه [٦٩]. وفي حكاية «الأسد والغواص»، يسعى «ابن آوى الغواص» وكان «مشغوفا بطلب العلم»، إلى التقرب من «ملك الوحوش» لمساعدته في القضاء على «جاموس تغرب في غيضة من جواره»، وذلك على الرغم من جميع «محاذير» صحبة السلطان التي ما انفك صديقه «اللوام» يذكره بها [٧٠]. أما «الحكاية ـ الإطار» التي تفرع عنها مجموع حكايات «فاكهة الخلفاء»، فتتعلق بـ «الحكيم حسيب» الذي أراد اعتزال «السياسة» والتفرغ لـ «العلم»، غير أن الملك ارتاب في أمره، وخاف أن يلتحق بـ«إخوته» الثائرين عليه، وما كان عليه إلا أن «يمتحنه» في صدق نيته... «ويشرع عندئذ الحكيم حسيب في السرد ـ على لسان الحيوان ـ ...» يتأكد الملك من «حكمة» حسيب، ويكلفه بمهمة التفاوض ورأب الصدع بينه وبين «الإخوة الثائرين» [٧١].

ومن جهته، يفتتح ابن الخطيب كتابه حول «الوزارة» بحكاية الوزير ـ النمر مع الملك ـ الأسد الذي يسمح له نظرا لكبر سنه بالتفرغ للعبادة... وبعد انتهاء حفل الوداع، ينعزل النمر (الوزير المستقيل) مع «جروه» (الوزير المقبل) في «هيكل العبادة»، وهناك يخر الابن ساجدا بين يدي أبيه طالبا منه النصح فيما هو مقبل عليه من مهام، ثم يبدأ النمر في استعراض «توصياته»... وهي نص «الإشارة إلى أدب الوزارة» [٧٢].

لا نريد هنا عرض تفاصيل هذه الحكايات ولا مآل «دمنة» و«الغواص» بقدر ما نريد الإشارة إلى الطابع «الحكائي» لهذه النصوص التي تعتبر جزءا من كل هو الأدب السلطاني، وتتمتع بكل خصائص هذا الأدب؛ فكما أن «الكتاب السلطاني» ينجز بأمر سلطاني، حقيقي أو مفترض، فإن هذا «السرد الحكائي» ما كان ليوجد لولا طلب «المتلقي»، وكما أن المؤلف السلطاني لا يدعي «الإبداع» في عمله قانعا بفضل الجمع والترتيب؛ فإن المؤلف ـ الحاكي لا يدعي «اختراع» حكايات يذكرها من دون سند «ولا داعي لتسمية مؤلفيها (...) لأن الإعلان عن هويتهم لن تترتب عنه إلا حكمة نسبية مرتبطة بأمور طارئة وعارضة» [٧٣]، وكما أن الكتاب السلطاني يتضمن نصائح عملية للحكام، تتضمن «الحكاية»، إن تجاوزنا قشور «لهوها» ونفذنا إلى باطنها «حكمة وعبرة» ينبغي الاتعاظ بها.

٢ ـ الحكاية التقديمية

يمكن اعتبار هذا النوع بمنزلة الحكاية ـ الإطار التي يندرج داخلها النص السلطاني، فهي المقدمة، وهي الخاتمة، فابن الخطيب يفتتح مثلا «مقامة السياسة» بحكاية تقول إن الملك [هارون الرشيد]، هجره النوم في ليلة من لياليه، ولم يفلح «ندماؤه» في التغلب على ليله الممتنع، فأمرهم بالذهاب إلى أمكنة سماها، وإحضار من سوف يعثرون عليه وحيدا تحت جنح الظلام، وفي رمشة عين، يعود خدام السلطان إلى القصر وبصحبتهم «شيخ طويل القامة ظاهر الاستقامة»، وبعد تعريف الشيخ بنفسه وأصله وعلمه، يسأله الملك بعد ما أنس به: «ما عندك في هذا الأمر الذي بلينا بحمل أعبائه؟»، فيجيب الشيخ: «إن هذا الأمر قلادة ثقيلة»، ويطلب الملك من الشيخ أن يفصل هذا الجواب العام، وهنا يبدأ الشيخ بالحديث عن «الرعية» و«الوزير» و«الجند» و«العمال» و«الولد» و«الخدم» و«الحرم» و«المال» و«الحاشية»، وهذه كلها هي عناوين الفقرات التي يتكون منها نص «المقامة»... [٧٤] ثم لما رأى هذا الشيخ الجليل أن الليل يكاد «ينتصف»، ووصاياه أكثر مما «يصف»، استأذن الملك جلبا لراحته في فن من فنون الأنس، واستحسن الملك ذلك، فأخذ الشيخ «عودا» وتغنى بـ«صوت» أخاذ... وما هي إلا لحظات حتى «خاط عيون القوم بخيوط النوم» وانصرف. يستفيق الملك من نومه، ويبحث عن «الشيخ» في كل مكان من دون أن يعثر له على أثر [٧٥].

وفي ما يشبه الحكاية، ينفتح كتاب «مقالة في الحكم» Traité de gouvernementلـ «نظام الملك» بسرد حدث يؤرخ لميلاد الكتاب ومؤداه، أن السلطان أبو الفتح ملكشاه، توجه بخطاب إلى «خاصة القوم» طالبا منهم «أن ينظروا في شؤون الحكم» ويوضحوا ما هو سلبي في «القوانين والإدارة...»، ويكشفوا الحجاب عن القواعد التي اتبعها «السلف» وتم إهمالها... وسلم الأمر الملكي إلى مجموعة من العلماء من ضمنهم «نظام الملك»، وانصرف الجميع للتفكير في ما أمر به السلطان. وبعد تسليمهم جميعا «ملكشاه» ما توصلوا إليه، يبدي هذا الملك إعجابه بـ «كتاب» نظام الملك «لاكتمال أبوابه»، متعهدا بأن يجعله «دليله» في تسيير شؤون الدولة [٧٦]. ومما له دلالة هنا أن «مقالة في الحكم» تنتهي بخاتمة كل عباراتها إطراء على الكتاب ـ الكنز.

ومن البين أن هذه «الحكايات التقديمية» تتضمن كل العناصر التي تتكون منها «مقدمات» الآداب السلطانية، إذ تتحدث عن الناصح ـ العالم، والمنصوح ـ رجل السلطة، و«النصائح» الأخلاقية ـ السياسية ذات الطابع العملي.

٣ ـ الحكايات التمثيلية

يتعلق الأمر بمجموع «الحكايات» المتناثرة هنا وهناك داخل النص السلطاني، والتي يستخدمها المؤلف من حين إلى آخر لتزيين النص وإثبات فكرة في آن واحد. وهي على هذا الأساس تختلف عن مثيلتها الأولى من بعض الأوجه؛ فهي أولا لا تشمل النص كله، ولا تتماثل مع «الحكايات الفرعية» أو الصغرى التي يحفل بها النوع الأول، إذ إنها في مجموعها غير متولدة عن «حكاية ـ إطار» أو حكاية كبرى (٧٧)، وهي ثانيا، ليست بالضرورة من نسج الخيال، إذ يكون السرد أحيانا متعلقا بـ«واقعة تاريخية»، فيحصل بذلك نوع من التطابق بين «الحدث التاريخي» و«السرد الأدبي»، دون أن يكون هناك أي هم «توثيقي» أو استحضار لسؤال «المطابقة» على حد تعبير ابن خلدون. والواقع أن سياق «الحكاية» في النص، يجعل من السؤال حول مدى «واقعيتها» أو «صنعها» أمرا ثانويا، كما يتضح ذلك في «الوظيفة» الموكولة إليها في الكتابة السلطانية.

يمكن الحديث عن «وظيفة مزدوجة» للحكايات «التمثيلية»: وظيفة «أدبية» تتمثل في «المتعة» التي يخلقها الانجذاب «السري» للقارئ تجاه الحكاية كحكاية، وهذا أمر يقر به الأديب السلطاني ويعيه جيدا. وهناك وظيفة «استشهادية» أو بالأحرى «بيانية»، إذ تندرج «الحكاية» عنصرا من بين عناصر، أو «استشهادا» من بين استشهادات لإثبات «فكرة» ما، يكون المؤلف قد أقرها في بداية الفصل في سطرين أو ثلاثة، بل أحيانا، تكون هذه الفكرة مضمنة بشكل «تقريري» في عنوان الفصل نفسه. وبهذا المعنى تتماثل «الحكاية» في وظيفتها مع قول مأثور، أو حديث نبوي، أو حكمة فيلسوف، ويتساوى الجميع مجندين لخدمة المؤلف، وما يريد إثباته.

يطول بنا المقام، لو أردنا تبيان ذلك من خلال أمثلة، إذ يكاد يكون هذا النوع من الاستشهاد «الحكائي» هو السمة الغالبة على الكتابة السلطانية، لذا نكتفي ببعض الأمثلة المستقاة من كتب الطرطوشي وابن رضوان والغزالي.

يعنون أبو بكر الطرطوشي الباب الثاني من كتابه بـ «مقامات العلماء والصالحين عند الأمراء والسلاطين»، ويدرج فيه حوالي عشرين «حكاية»؛ شخوصها الرئيسيون هم «العلماء والصالحون» من جهة و«الأمراء والسلاطين» من جهة أخرى ومتنها هو «موضوع المقامة» الذي يتمثل في إثبات «حكمة» العالم أو الصالح، واعتراف الأمير أو السلطان بذلك، والعنصران معا «شخوص الحكاية» و«متنها» مثبتان في عنوان الباب نفسه. يكون «العالم والصالح» تارة هو «الأحنف بن قيس» أو «سفيان الثوري» و«الفضل بن أبي الربيع»، ويكون «الأمير أو السلطان»، تارة هو «معاوية» أو «سليمان بن عبد الملك» أو «هارون الرشيد»، و«موضوع المقامة» تارة يكون «حكمة بليغة» أو «تنبيها من غفلة»... كل الحكايات هنا تثبت «مقامة» العالم أو الصالح، واعتراف رجل السلطة بها... يتغير اسم العالم أو الأمير، ولا يتغير شيء من «بنية» الحكاية. وربما لهذا السبب بالضبط لا يحس المؤلف أحيانا بضرورة «تسمية» صاحب «المقامة» مكتفيا بقوله «رجل» و«راع» و«أعرابي» و«ناسك» و«غلام» كما قد لا يسمي رجل السلطة مكتفيا بقوله «سلطان» أو «ملك» من دون تحديد، بل قد لا يعرف بطرفي الحكاية معا، متحدثا عن «عاقل» و«سلطان» كنكرات، ومكتفيا بما يهمه منها وهو «متنها» [٧٨].

وفي تمجيده لـ «العدل» يدرج ابن رضوان، إضافة إلى استناده على أقوال الحكماء والأحاديث النبوية وغيرها ما لا يقل عن ثماني «حكايات» لإثبات أهمية «العدل» تخص عمر بن الخطاب والمأمون، وهشام بن عبد الملك أو «ملكا من الملوك» من دون تعريف [٧٩]، ومن البين أنه ينطبق عليها ما قلناه عن «حكايات» الطرطوشي... ويلجأ الغزالي من جهته بشكل مكثف لهذا النوع من السرد الحكائي، إذ تضمن كتابه ما يقارب ثمانين حكاية، استأثر منها موضوع «العدل والسياسة وذكر الملوك وسيرهم» بأربع وأربعين حكاية [٨٠].

إن حكاية «واحدة» عن كل موضوع من المواضيع السلطانية تكفي بما أن كل «الحكايات» المدرجة في الموضوع الواحد تتمتع بالخصائص نفسها والعناصر نفسها وإن اختلفت شخوصها وأشكالها، زمانها ومكانها [٨١]. ولكن، أليس من الطبيعي أن يلجأ المؤلف السلطاني إلى أكثر من «حكاية» في الموضوع نفسه؛ أي إلى أكثر من «دليل» يبرز تواتر «المبدأ» الذي يريد إثباته، ألا تبين «حكاياته» المتناسلة والمتماثلة؛ الخارقة للمكان والزمان أن «السياسة» وقواعدها ثابتة ولو تغير الأشخاص والأمكنة والأزمنة.

أمام «نص» تذوب مرجعياته، وتتناسل حكاياته، وأمام مؤلف يكاد يتحول إلى ناسخ، ألا يحق لنا أن نتساءل عن جدوى « التحقق» من تفاصيله وجزئياته؟

رابعا: في جدوى «التحقيق»

لا أحد يمكنه أن ينكر فضل «المحققين» في تنقية «النصوص» والتعريف بها، وجعلها مادة «جاهزة» ليشتغل عليها مختلف الباحثين، كل حسب اهتمامه. لذلك فلعبارة «جدوى التحقيق» معنى محدد ينحصر في التساؤل عن مدى نجاعة الاقتصار على بعض مظاهر «التوثيق» التي يعتمدها المحققون لفهم طبيعة النص السلطاني. فالمسألة إذن، هي مسألة منهجية صرفة.

يعير التحقيق أهمية قصوى لكل إضافة تطرأ على النص أو نقص يعتريه، أو غموض يشوبه ويبحث عن مصادر كل «نقولاته» التي يكون صاحب النص أهمل ذكر سندها ويتثبت من الأقوال والوقائع في نسبتها وصحة حدوثها، إن بدا له خطأ المؤلف، بل وحتى «كذبه» في شأنها، ويعرف بـ «الأعلام» المذكورة في النص... لا نشك في المجهود الجبار الذي يقتضيه مثل هذا العمل المضني، ولكن نريد أن نتساءل «منهجيا» عن إمكان نفاذنا إلى النص مع بقائنا في حدود «المستوى التوثيقي»، وذلك من خلال بعض الأمثلة التي تتعلق بـ «الإضافات» التي تعتري النص، ومسألة «السند المرجعي»، ثم مسألة «المطابقة» أو مدى صحة الحدث الذي يرويه الكاتب.

١ ـ بين «المؤلف» و«الناسخ»

في شرحه للمنهج الذي سار عليه في تحقيق كتاب «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» للشيزري، يقول المحقق «وربما حذفت بعض الأحرف المقحمة التي تخل بالمعنى، وذلك أني وجدت في نسخة مجلس شورى إيران ـ في موضعين ـ زيادة، وهذه الزيادة تغير المعنى، فمثلا عند ذكر (أحد الصحابة) في النسخة الأصل، بعد هذه العبارة «رضي الله عنه»، فوجدت إضافة حرف «لا» بين (الصحابي) ورضي الله عنه، فأصبحت العبارة دعاء عليه لا دعاء له. وهذا الأمر إما أن يكون من الناسخ (...)، وإما أن يكون لبعض المطلعين على هذا الكتاب» [٨٢].

لنقر مع «المحقق» أن «المؤلف» بريء من «لا النافية»، وأن «ناسخا» ذا نية مبيتة، أو «قارئا» ملعونا أثبت هذه الـ «لا»، فهل فعلا «أخلّ» هذا الحرف المضاف بالمعنى أو غيره؟ نعم، قد يكون هذا الناسخ أو القارئ أبان عن «موقف» من الصحابي، وهذا الأمر يخصه حصرا. ولكن ما قاله الصحابي وما فعله ظل مثبتا في سياق النص من دون تغيير، ولا وظيفة لهذه القولة، إلى جانب سلسلة أخرى من الأقوال غير إثبات فضل «رأفة» الحاكم بالمحكوم، لا يتغير معنى النص سواء أثبتت تلك الـ «لا» أم لم تثبت. وقد تفترض أنه كان بإمكان صاحب هذه «الفعلة» أن يحذف تماما اسم الصحابي محتفظا بمضمون الحكاية، ومرة أخرى لن يتغير مدلول النص، وكان بإمكانه أيضا أن يستعيض عن الصحابي باسم آخر يرتضيه، وينسب إليه ما هو منسوب إليه، ومرة ثالثة لن يغير من معنى النص شيئا، لأن وظيفة المقول تتجاوز القائل، وأهمية «المتن» سنده.

على أن هناك افتراضا ثالثا، وإن كان بعيد التحقق، وهو أن يقوم صاحب «الفعلة»، بتغيير متن الحكاية، وبدل أن يكون الصحابي مثالا عن «رأفة» الحاكم برعيته، يصبح مثالا عن «قسوة» وجبروت الحاكم تجاه رعاياه. في هذه الحالة، تصبح «إضافات» الناسخ «نشازا» داخل النص، ولا تستقيم مع سلسلة الأقوال والحكايات التي تبرز فضل «الرأفة»؛ كما أنها لن تتماشى ـ فضلا عن ذلك ـ مع الصورة التاريخية التي تكونت عن ذلك الصحابي، لا يثبت هذا الافتراض هنا حتى، ولو عاد الناسخ إلى رشده و«رضي» عن الصحابي.

٢ ـ «سند» القول

يقول ابن عبد ربه في تقديمه لـ «العقد الفريد»: «وحذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلبا للاستخفاف والإيجاز، وهربا من التثقيل والتطويل، لأنها أخبار ممتعة وحكم ونوادر، لا ينفعها الإسناد باتصاله، ولا يضرها ما حذف منها. وقد كان بعضهم يحذف إسناد الحديث من سنة متبعة وشريعة مفروضة. فكيف لا يحذفه من نادرة شاردة ومثل سائر وخبر مستطرف» [٨٣].

في أغلب الأحوال، وباستثناءات محسوبة، يسير الأديب السلطاني على خطى صاحب «العقد الفريد»، ولا يكلف نفسه عناء إثبات «سلسلة الإسناد» عند ذكره حديثا نبويا، ولا يتملكه أيضا هاجس ذكر «مصادر» أقواله بالكمال

والتمام. إذ ما يهمه من مختلف «المواد» التي يستشهد بها هو «وظيفتها» في سياق النص، وليس التثبت من مدى صحتها أو خطئها في حد ذاتها، فبالأحرى التدقيق في رواتها.

يؤاخذ بعض «المحققين» الأدباء السلطانيين على عدم «التصريح» بالكتب التي استقوا منها مادتهم، وإدراج الأحاديث النبوية «معزوّة إلى النبي، صلى الله عليه وسلم دون ذكر السند أو راوي الحديث»، مثلما يذهب محقق «المنهج المسلوك» [٨٤]. ويرى محقق آخر أن المؤلف «يذكر بعض النصوص والأقوال مجردة من سندها ويقدم لها بقيل أو قال بعض الحكماء، وهذه الطريقة من الصعب ضبطها ولا يمكن معرفتها لأن الكلام إذا عرف قائله أمكن البحث عنه» [٨٥]. ويلاحظ محقق ثالث أن أغلب الأحاديث النبوية التي يدرجها الثعالبي «ليست موثوقة» [٨٦]. ويشتكي محقق رابع لكون المؤلف «كان يذكر أخبارا من دون أن ينسبها إلى قائليها...» [٨٧].

إذا كان الأمر على النحو الذي افتتح به ابن عبد ربه كتابه «العقد الفريد»، وسار على نهجه الأديب السلطاني، فلم يؤاخذه بعض المحققين على التستر على «مصادره ومراجعه»، وهل يكون من حقهم أن يقوموا مقام «المؤلف» نفسه، وهو الذي أهمل عن وعي ذكر بعض أسانيده، فيبحثوا له عن هذه «المصادر» ويردوا الأقوال إلى قائليها والأحاديث إلى «عنعناتها»، مكلفين أنفسهم عناء لا يغني في تفسير النص السلطاني. فمن الواضح كما يقول علي أو مليل: «أن القصد التربوي لمثل هذا الأدب يجعل مسألة توثيق ما يورد من أقوال وأخبار مسألة ثانوية، فالقيمة الأولى للعبرة المتوخاة، وليس لصحة ما ينسب أو ينقل» [٨٨].

لو سأل محقق أديبا سلطانيا عن «إسناد حديث» لبادر هذا الأديب إلى «أخذه بحلقه وأسنده إلى حائط وقال: هذا إسناد» ولأجابه آخر بقوله «وما تصنع بـ«عمن» يا ابن أخي؟ أما أنت فنالتك موعظته، وقامت عليك حجته» [٨٩].

لا يتعلق الأمر بمؤاخذة المحققين أو التنقيص من مجهوداتهم؛ لكن السؤال المطروح هنا سؤال منهجي. نعم، قد يوفق الباحث في إرجاع الأقوال إلى أصحابها، والأحاديث إلى سندها، والحكم إلى مصادرها... غير أن ذلك «يكون في غير كبير طائل، وقد يفيد في معرفة بعض مكونات الثقافة السياسية الحكمية ومصادرها، ولكنه لا يوصل إلى معنى تلك الثقافة ذاتها وارتباط المنتمي إليها بها...» [٩٠].

٣ ـ توثيق الحدث

تماما، كما لا يهم الأديب السلطاني من الحديث النبوي وما يورده من أقوال، سندهما، يبدو أن الحدث التاريخي يفقد تاريخيته، ويدخل في سياق «الاعتبار» الأدبي ومن دون أي هم «توثيقي». فلا معنى إذن أن يسائله المحقق «في مجال التاريخ» و«يجزم بكذبه» (٩١) في هذا الخبر أو ذاك. أو يعمل على تتبع ما يسرده من أحداث، مكملا له ما لم «يوثق» منها أو شارحا بدلا عنه ما غمض فيها.

يلاحظ مقدم النسخة الفرنسية لكتاب «مقالة في الحكم» لنظام الملك، أن «الإشارات التاريخية» الواردة في الكتاب تثير سؤالا؛ ففيما عدا تلك المتعلقة بـ«ألكسندر العظيم» و«داريوس» و«محمد»، وهي قليلة نسبيا، نلاحظ أن أغلبها يتعلق بشخصيات غير معروفة بما فيه الكفاية. ويمكن طبعا الاستعانة بالموسوعات المختصة للتعرف عليها، غير أن مثل هذا التوثيق، ومن دون إثارة حفيظة المؤرخين، قد يكون مملا. فأغلب هذه الإشارات عبارة عن «حكايات» petites histoires يصعب تصديقها، لذا قد يستحسن قراءتها كـ «خرافة» Légende أو مجرد حكاية Conte. وحينما يقول كاتب سلطاني ما مثلا «يحكى أن «بهرام جور»، كان له وزير يدعى «رست ريفيس»...، وأنت لا تعرف من هو «بهرام جور»، يكفيك أن تعدل الصياغة لتصبح «كان في زمن بعيد وبلد عجيب ملك...» واستمتع بالحكاية تماما كما في «ألف ليلة وليلة» (٩٢).

ويبقى السؤال مطروحا: أي أهمية يمكن أن نعيرها لمؤلف لا يتعدى كونه «سارق كلمات»، اعترف بسرقته أو لم يفعل ؟ وهل نبخس قيمة إنتاج لا يتعدى كونه تجميعا compilation لنصوص من هنا وهناك؟ وهل نعتبر هذا «الأدب» بالتالي خارجا عن إطار «السياسة» التي نريد البحث فيها؟

نشير أولا إلى أن أي بحث في «أصالة» أديب سلطاني ما و«جدة» كتابته يكون من دون معنى في إطار ثقافة لا ترى عيبا في «سرقة» أفكار السابقين، بل وتجعل من هذا الفعل شيئا مرغوبا فيه، والتنافس في إتقانه أمرا مشروعا. لا يخفي المؤلف القديم في الحقيقة مصادره ومراجعه، وإن حدث فلسهو منه أو لأن الإشارة إلى ذلك لم تكن من الأهمية بمكان... ولم يكن ليدعي أيضا أن ما كتبه شيء «أصيل»، بقدر ما يربط «أهمية» الكتاب بمدى اقتباساته عن السابقين واستحضار كتاباتهم، وما تواتر عليه «أهل العلم» من حكم وأمثال وروايات.

بدل اتهام هؤلاء المؤلفين بالنقل والنسخ، يجب البحث في العوامل الثقافية التي جعلت من «تكرار اللاحق لما قاله السابق» قانونا أسمى للكتابة السياسية السلطانية. وبدل أن نرى في هذه الكتابة «تجميعات أدبية» لا قيمة لها، ننظر إليها باعتبارها مستودعا لـ «ثقافة سلطانية» وتعبيرا عن «ذهنية سياسية».

تتحدث هذه الأدبيات عن «سياسة سلطانية» بالمواصفات نفسها التي لا مجال فيها لتفرد سلطان عن آخر، أو انفلاته من محدداتها، وتلجأ إلى الأقوال والحكايات نفسها، وتستعمل الاستعارات نفسها إلى حد يمكن معه القول أن تبلور هذا «الفضاء المشترك» lieu commun، إنما يتأسس في الواقع على «نسيان» منبعه «الأصلي» لمصلحة «حقيقة عامة» يرى فيها كل أديب سلطاني مفرد حقيقته «الخاصة» (٩٣).

لا يعني كل ما قيل أن الترسانة الأدبية التي يتسلح بها المؤلف السلطاني عديمة الأهمية أو أنها «زائدة»، لسبب بسيط، هو أن إلغاءنا لها يعني إلغاء النص السلطاني وتحويله إلى عدم. لكن السؤال المطروح هو: كيف نتمكن بواسطتها من فهم النص السياسي السلطاني؟ إذا كان الوقوف عند حدود عناصر هذه المادة الأدبية، والالتصاق بجزئياتها قد يفوت على الباحث ما يريد المؤلف السلطاني إثباته أو بالأحرى تحريره من «أفكار سياسية»، فإن الارتفاع، شيئا ما، فوق النص، ووضع مسافة بيننا وبين تشتت جزئياته وتشظي تفاصيله، يمكناننا من رؤية أشمل تقربنا من روح النص السلطاني، وتنقلنا من فوضاه الأدبية إلى انتظام بنيته، وهذا ما سنحاوله في الفصول التالية.



3

بين «المؤلف» و«النوع»

نتطلق في هذا الفصل من فكرة أساسية تخص طبيعة الكتابة السياسية السلطانية، وتتمثل في كونها تشكل «نوعا» genre من الكتابة لا يستتبع بالضرورة مؤلفا بعينه [1]. أو لنقل إن مؤلفها هو أقرب إلى «ذات جماعية» [2] تعبر عن ذهنية مشتركة... وهي فكرة أو بالأحرى «فرضية» تترتب عنها، إن ثبتت صحتها، نتائج عدة، قد تصل في أقصاها إلى ضرورة قراءة هذه الكتابات السياسية، وربما تراثنا السياسي برؤية مخالفة لأغلب ما تعودنا عليه من قراءات.

ولكن، كيف يمكن أن نثبت «غياب» أو «موت» مؤلف اقترن شخصه بـ «كتاب» خطه ووقعه باسمه؟ كيف يتسنى لنا أن نفصل بين الماوردي وكتاب «نصيحة الملوك» أو بين الطرطوشي و«سراج الملوك»؟ وكيف يمكن أيضا أن نضع كتابا مثل «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرق في السلة نفسها مع كتيب مثل «مقامة السياسة» لابن الخطيب؟ وأخيرا بأي معيار يكون من حقنا

«إنه من الصعب الجزم ما إذا كان الأديب السلطاني يطوع المرجعيتين الفارسية والهلينستية لتتماشيا مع مفهومه للإسلام أم أنه يكيف الإسلام نفسه ليتلاءم مع مقتضيات المرجعيتين المذكورتين».

المؤلف

أن نسوي بين مؤلف كبير من مستوى الماوردي ومؤلف يتيم الكتابة مثل سلطان تلمسان أبي حمو الزياني؟ وبإيجاز كيف نعزل المؤلف عن تأليفه، وهذا عن سياقه التاريخي والمجتمعي...؟

جوابا عن هذه الأسئلة وغيرها التي تثيرها فرضية غياب «المؤلف» وحضور «النوع»، نناقش أولا مفهوم هذا «الغياب» من خلال طرحنا لمسألة «منهجية» تخص العلاقة التي يمكن أن تربط، أولا تربط، المؤلف بكتابه، مستعرضين «اعترافات» الأديب السلطاني بامّحائه أمام تأليفه، وفي محور ثان، نحاول أن نوضح بعض النتائج المترتبة على استغراق «النوع» لـ «المؤلف» وذلك من خلال مثالين اثنين يتعلق أولهما بمناقشة مدى الرابط الذي يمكن أن يجمع التأليف السلطاني بالمجال السياسي، سواء من خلال ما تقلده المؤلف من «وظائف» داخل جهاز الدولة أو من خلال الظرفية السياسية العامة التي عاصرها. ويختص الثاني بمناقشة مدى التأثير الذي يمكن أن يلحق النص السلطاني نتيجة انتماء صاحبه إلى مجال معرفي مخالف كالفقه والفلسفة أو علم العمران. وأخيرا، نعمل على بسط بعض محددات هذا «النوع» من الكتابة السياسية من خلال استقرائنا لمنظوماتها المرجعيةالمختلفة.

أولا: «غياب المؤلف»

نهدف من وراء استعمال مفهوم «المؤلف» أو بالأحرى «غياب المؤلف» إلى التمييز بين طريقتين مختلفتين في تحليل الخطاب السياسي السلطاني: طريقة أولى مألوفة واعتيادية تضع المؤلف في أولوية على ما كتب، معتبرة «النص» ثمرة من ثمار كاتبه، فتحلله بالتالي انطلاقا من كاتبه وما يشغل باله من قضايا فكرية وسياسية، وتنظر إليه انطلاقا من همومه الشخصية ومساره الثقافي والسياسي... وطريقة ثانية تنطلق من «النص» نفسه ككيان مستقل، بغض النظر عن مؤلفه، محاولة تحديد المعالم الأساسية واستخراج القواعد أو الآليات التي تتحكم في هذا «النوع» من الكتابة، جاعلة من «المؤلف» مجرد عنصر داخل بنية أو أداة حاملة للنوع ومندرجة فيه عن وعي أو من دونه.

وفيما بين الطريقتين يطرح السؤال من جديد: كيف نحلل الأدب السياسي السلطاني، وما الوسيلة أو الوسائل المنهجية التي تمكننا من إدراك كنه هذه الكتابة؟ هل ننطلق من شخص «الأديب» وظرفه الاجتماعي

والسياسي والتاريخي...إلخ، أو يحسن بنا أن نتجاوز «الأديب» وننساه إلى النظر في «أدبه» محاولين استنتاج القواعد العامة التي تخضع لها كتابته؟ ولكن، هل علينا، مهما اختلفت هاتان الطريقتان، أن نقر مسبقا بوجود تعارض منهجي بينهما؟

١-أولوية «المؤلف»

يمكن القول إن هذه الطريقة في التحليل التي تعتمد المؤلف منطلقا لها هي بامتياز طريقة أغلب محققي الكتابات السياسية السلطانية. ويطول بنا المقام لو تتبعنا هؤلاء المحققين في «مقدمات» تحقيقاتهم لنبين نزوعهم المتمثل في تفسير النص الذي يقدمونه لنا اعتمادا يكاد يكون كليا على حياة المؤلف وظروف عصره [٣]. وهذه الطريقة التحليلية لا تخص «المحققين» فقط، بل نصادفها أيضا عند بعض دارسي الأدب السلطاني [٤].

ولو أردنا أن نوجز لقلنا إن الأسس التي ترتكز عليها هذه الطريقة في التحليل تتلخص في أنها تقوم أولا على استعراض حياة المؤلف: مولده وأبيه وأجداده وشيوخه وأقرانه وتلامذته، وأسفاره ورحلاته، ونوعية الدروس التي تلقاها ومكان تلقيها، والعلوم التي تفقه فيها، وتجربته السياسية والوظائف الدنيوية أو الدينية التي تقلدها إلى حين وفاته، ثم تحاول ثانيا العثور على مدلول لكتابته داخل مجرى حياته، وتنطلق من الظرف السياسي الذي عاصره المؤلف، والدسائس والمؤامرات المحيطة بالبلاط السلطاني لتتصيد منه ما به يمكن تبرير هذه الفقرة أو تلك من كتابته. وتستنطق مختلف تآليفه في مناح أخرى علها تعثر على مسوغ لبعض ما طرحه من أفكار. وتلجأ إلى مذهبه الفقهي والكلامي لتفسير رأيه السياسي، وقد تعود أخيرا إلى بعض مقومات الثقافة الإسلامية (وغيرها) من قرآن وحديث وشعر وحكم... لتتمكن من تصحيح خطأ ارتكبه المؤلف أو إتمام نص أهمل المؤلف، لأسباب، إتمامه.

من الصعب اتخاذ موقف أحادي وقطعي من هذه المنهجية، كأن نخطئها تماما أو نتبناها كلية. فهي تقدم لنا معلومات مفيدة، إذ تعرفنا أولا بـ «شخص» المؤلف ومسار حياته من مولده إلى وفاته، وتضعنا ثانيا في خضم الظرفية التاريخية التي عاينها هذا المؤلف، كما أنها، بعد جهد

لا يستهان به، تقدم لنا نصا سياسيا سلطانيا «صافيا» بملئها لفراغاته ورد الأقوال إلى قائليها، وتصحيح هفواته... غير أن هذه الإفادات، على أهميتها، لا تمنع من طرح السؤال عن علاقة كل هذا بالنص المراد تحليله. ذلك أن المبالغة في اعتبارها قد تؤدي إلى نوع من «الانزلاق» يترك النص في حد ذاته من دون تحليل. فالفائدة الأولى تدخل في إطار العمل «البيوغرافي» أو التراجم على حد تعبير القدامى، والفائدة الثانية تعود إلى مجال «التاريخ» بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وهذا مجال آخر، أما الفائدة الثالثة فلا تفيد إلا بقدر ما تشكل مدخلا إلى تحليل النص نفسه، نعم إنها تكون أتمت النص وأرجعت «الأقوال» إلى قواعدها، سالمة أو غير سالمة، ولكن النص في حد ذاته يظل في منأى عن أي تحليل.

تحوم هذه المنهجية حول النص، وتبحث عن ثغرة للتسرب إليه من خلال وظيفة تقلدها الكاتب، أو حدث تاريخي عاينه، أو مذهب تبناه...إلخ، والنتيجة أنها تحلل «المؤلف» وتذوب «التأليف»، وإن هي تنازلت وتحدثت عن «النص» فإنما لتوضح شيئا ما غمض عند صاحبه.

هل يكون الأقرب إلى الصواب أن تنغمس في تحليل النص وتهمل مؤلفه؟!

٢-أسبقية «النوع»

يتطلب تحليل هذا الأدب السياسي باعتباره «نوعا» أوليات لابد من توافرها في نصوصه، كما يطرح مشاكل عدة يصعب تجاهلها. كيف نثبت حضور «النوع» ونلغي «المؤلف»؟ ما العناصر والأشكال والمضامين التي تدخل في بناء هذا «النوع»؟ ومتى يسعنا القول إن هذا «النص» من دون غيره، يندرج في «النوع» أو لا يندرج؟ وكيف يتحدد «النوع» نفسه ما بين الوحدة والاختلاف؟ وما الشروط التي تجعل من الكتابة السياسية السلطانية كتابة شبه آلية، وترسانة من الأقوال والروايات والأحاديث يخرجها المؤلف عند الحاجة؟

يقول عبد الفتاح كيليطو: «من العسير الحديث في الثقافة العربية الكلاسيكية عن أسلوب خاص يميز فردا بعينه. فهنا يختص كل نوع genre بأسلوب في الكتابة، وأعني مجموعة من السمات التي نلفيها في مؤلفات عدة. فمن اليسير تحديد النوع الذي ينتمي إليه النص، والانتقال من ثمة من

نص إلى نصوص أخرى مجانسة. إلا أن الانتقال من نص إلى مؤلف بعينه أمر يكاد يكون مستحيلا، وذلك لأن كثيرا من المؤلفين نبغوا في نوع بعينه وأصبحوا علامة عليه، وكل منهم يصلح مؤلفا للنص الذي نجهل صاحبه...» ثم يقابل بين مفهومي «المؤلف» و«النوع» على أساس أن الأول مفهوم «اعتباطي» وأن الثاني «محدد» أشد التحديد ليخلص إلى أن «المؤلف» قد لا يكون سوى «وليد النوع» (٥).

تنطبق عناصر هذه المقولة تماما على «الآداب السلطانية» كجزء أو كنوع من أنواع genre الثقافة العربية الكلاسيكية. فليس هناك «أسلوب خاص» يتميز به مؤلف ما عن جوقة المؤلفين، إذ يندرج في «مجموعة من السمات نلفيها في مؤلفات عدة»، ويسهل علينا أن ندرك ما إذا كان هذا النص أو ذلك ينتمي إلى مجال «الآداب السلطانية»، ومن ثمة أن ننتقل منه إلى نصوص شبيهة، كما يصعب علينا أن ننتقل من نص سلطاني إلى مؤلف بعينه لأن كثيرا من المؤلفين «نبغوا» في شبيهه ويصلحون أن يكونوا «مؤلفين» له. ويمكن اعتبار المؤلف السلطاني «نكرة» مقابل «قواعد» الكتابة السلطانية المحددة والمعروفة. وأخيرا، يوجد «النوع» هنا في أولوية على المؤلف الذي «لا يعبر إلا ما يسمح له به النوع الذي يكتب فيه»، هو المنبع والأم، وليس المؤلف سوى «وليد» لها من بين أولاد آخرين.

لا يؤدي بنا البناء العام للتآليف السلطانية إلى تمييز في الجوهر بين مؤلف وآخر، ولا إلى اكتشاف فكر «متفرد» لهذا أو ذاك بقدر ما يصبح المؤلف الحقيقي أشبه ما يكون، كما يقول محمد أركون، بـ «ذات جماعية» تبلور «خطابا مشتركا»، وتتجاوز المؤلف ومعاصريه عن طريق أسلوبها في «الاستشهاد بأقوال الموتى والأحياء» لتشمل كل الأجيال السابقة (٦).

يغيب المؤلف ويحضر النوع، ولا يبقى للمؤلف من معنى، وتصبح علاقته بما ألف علاقة اعتباطية فاقدة لكل طابع عضوي، لا فرق أن يكون الطرطوشي مؤلفا لـ «الشهب اللامعة» وابن رضوان مؤلفا لـ «سراج الملوك»، إذ لا يتعلق الأمر في جوهره بكتابين مستقلين بل بكتاب واحد (٧).

ومع ذلك، ربما يجب أن نستدرك ونقول: إن فكرة أو فرضية امحاء «المؤلف» تلازمها أسئلة متعددة فإذا كان هناك «ثوابت» النص السلطاني التي أشرنا إلى بعض أوجهها، فإنه يصعب نفي بعض «المتغيرات» التي

تخص مؤلفا من دون غيره [٨]. فهل نتجاهلها باعتبارها «دخيلة» على النص السلطـاني، ولا تشكل بالتالي موضوعا من مواضيعه؟ بعبارة أخرى: هل نطابق بين «النص» و«الكتاب»، وهل يكون «الكتاب» بالضرورة مجموعة نصوص متجانسة؟

وسـواء انطلقنا من «مـؤلف» يكتب أو من «نص» كُتب، فإن الأمـر يكون اختيارا منهجيا فقط. وإذا قلنا بانتصار «النوع» على «المؤلف» في مجال الكتابة السياسية السلطانية، فإن قولنا لا يعدو أن يكون نتيجة منطقية للمقدمات التي ننطلق منها في هذه الدراسة. فالمؤلف السلطاني يكتب وفق قواعد محددة سلفا، ولا نعثر لذاتيته على أي صدى في «موضوعية» النوع الذي يكتب فيه. نعم، قد ينمق العبارة، وقد يدقق أقواله، قد يكثر من الاستشهادات وقد لا يفعل... غير أنه في جميع الأحوال يظل مجرد حامل للنوع، وهذا ما يعترف به.

٣ ـ «اعتراف» الأديب السلطاني

تتضمن مقدمات «الآداب السلطانية» جملا واضحة وصريحة يقر من خلالها مؤلفوها أنهم لم يقوموا بأكثر من جمع ما سبق أن قاله أو كتبه غيرهم ونقله وتلخيصه وترتيبه. كيف نتعامل مع هذا «الاعتراف» وما القضايا التي يثيرها، وكيف نتجاوز ظاهره لنلامس محتواه ونستخرج منه بعض الأسس التي تقوم عليها هذه الكتابات؟

إذا نظرنا في بعض العبارات التي يقدم بها الأديب السلطاني تأليفه، نلاحظ من دون عناء كبير أن الكتاب الذي بين أيدينا يندرج في إطار «تقليد» يسير على نهجه المؤلف. وعلى الرغم من أن العبارات المستعملة من قبل المؤلفين السلطانيين تكاد تكون مترادفة وتحمل المدلول نفسه، فإن بالإمكان، على سبيل الشرح أو التفصيل، أن نتحدث عن مؤلف «جماع» وثان «مختصر» وثالث «ناقل».

يقول أبو بكر الطرطوشي مقدما كتابه: «فجمعت محاسن ما انطوت عليه سيرهم خاصة من ملوك الطوائف وحكماء الدول (...) فنظمت ما ألفيته من كتبهم من الحكم البالغة والسير المستحسنة... إلى ما رويته وجمعته من سير الأنبياء (صلى الله عليه وسلم) وآثار الأولين وبراعة العلماء وحكمة الحكماء،

ونوادر الخلفاء وما انطوى عليه القرآن العزيز..» [٩]. ويعترف ابن رضوان في تقديمه لمؤلفه أنه «جمع من سياسة الملوك الأقدمين وسير الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأولين ما فيه غنية الخاطر..» [١٠]. ويشرح المبشر بن فاتك من جهته ظروف تأليف كتابه قائلا: «وكنت قد قرأت كتبا فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين (...) فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعا» [١١]. ويبرز ابن الحداد في مقدمته كيف بادر إلى «جمع لمعه فيما ورد من محاسن العدل والسياسة لدى الثقافة وأرباب الرياسة وجعلها كتابا وسمه بالجوهر النفيس في سياسة الرئيس» [١٢]. ويخبرنا الشيزري صاحب «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» قائلا: «فجمعت لخزانة علومه (ولي الأمر) هذا الكتاب، وهو يحتوي على طرائف من الحكمة وأصول في السياسة وتدبير الرعية (...)، وسلكت في ذلك كله طريق الاختصار ومذهب الإيجاز» [١٣].

وقد يجد المؤلف نفسه في حيرة من أمره نتيجة وفرة «المواد» المجمعة فيسلك سبيل الإيجاز والتلخيص، كما أقر بذلك ابن الأزرق في توضيحه لمقاصد كتابه التي تتمثل في «تلخيص ما كتبه الناس في الملك والإمارة والسياسة» [١٤]، أو الماوردي الذي «أوجز» في كتابه «ما أحكم المتقدمون قواعده» [١٥]، أو مؤلف «علوم الخلافة» الذي يقر في مقدمته أن مجهوده لا يتجاوز «... تلخيص رسالة تشتمل على كثير من المعاني» [١٦].

كما قد يضطر الأديب السلطاني، نظرا إلى وفرة المواد، إلى سلوك سبيل الانتقاء مثل ابن أبي الربيع الذي يخبرنا أنه بعد تأمله فيما وجد من الكتب المرتبطة بموضوعه «انتزع منها ما كان قابلا للتشجير والتقسيم» [١٧] أو سبط بن الجوزي الذي يقدم كتابه على أنه مجموعة من «الدرر الملتقطة...» [١٨] أو المرادي الذي يرى أن المتأخرين لم يفعلوا أكثر من «استخراج» نفائس الحكم المبثوثة في كتب المتقدمين [١٩]. ومن جهة أخرى، قد لا يتجاوز المؤلف حدود «النقل» مثل الغزالي الذي يخبرنا في مقدمة «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» أن بعض المتقدمين من الكبراء سألوه أن ينقل إليهم كتاب «نصيحة الملوك» من اللغة الفارسية إلى الألفاظ العربية فيجيب بقوله: «وامتثلت لذلك، ونقلته على ترتيبه وصورته ولم أغير شيئا من وضع الكتاب» [٢٠].

يطول بنا المقام لو شئنا الاسترسال في هذه «الاعترافات» الصريحة والواضحة، ولكن لنقل إن إقرار المؤلف بامحائه أمام تأليفه شيء مستفاد، سواء صرح بذلك كما أوضحنا، أو لم يصرح به مثل الحميدي أو سلطان تلمسان أبي حمو الزياني اللذين لم يخرجا عن إطار الكتابة السلطانية باستنساخهما لنفس التصورات السياسية الأخلاقية المشاعة في الأدب السلطاني.

٤ ـ مستتبعات الاعتراف

إذا كان أغلب محققي الآداب السلطانية ودارسيها يعتمدون في تحليلهم على «المؤلف» وظروف حياته وعصره، فإننا نجد من بينهم من انتبه إلى «امحاء» المؤلف. هكذا يلاحظ سعيد بنسعيد بصدد كتاب «النصيحة» للماوردي أننا «لا نجد فيه ما يجاوز عمل من ذكرنا من المتقدمين من طلاب الآداب والباحثين عن تدوين الحكم والمواعظ» [٢١]. وهذا ما يؤكده رضوان السيد في حديثه عن المرادي الذي «لن يفعل أكثر من جمع ما ولده المتأخرون» [٢٢]. وفي السياق نفسه يلاحظ عبد الرحمن بدوي في تقييمه لكتاب المبشر بن فاتك ويقول: «... ولكنه ليس فيه إلا فضل الجمع والاختيار، ولا يدل إلا على سعة اطلاعه على كتب الأوائل من اليونان..» [٢٣]. وفي معرض تعليقه على كتاب «واسطة السلوك في سياسة الملوك» يذهب أحد الباحثين إلى أن، «مجهود المؤلف يكاد يقتصر على ترتيب الحكايات والحكم والأخبار..» [٢٤]، وهي الملاحظة نفسها التي أثارها محققون آخرون [٢٥].

ومهما يكن تأويل الدارسين لهذه المسألة، فإن الأديب السلطاني يعترف بأنه «يجمع» و«ينظم» و«يلخص» و«ينقل» و«يوجز» و«يلتقط» و«ينتزع» و«يستخرج» و«يختصر» ما وجده من حكم وسير وآداب وقواعد تصب كلها في مجال الملك والإمارة والوزارة والأخلاق والسياسة السلطانية... ولعل أحسن تصوير نصف به المؤلف السلطاني هو ما فاه به أحدهم حين صور نفسه مثل «نحلة» تتناول من «الزهرة» أطيبها وتترك أخبثها [٢٦]..

يبدو أن ما يسبغ على هذا «الاعتراف» أهمية كبرى، هو إقراره في «مقدمة» الكتاب. فالمؤلف السلطاني لا يدرج اعترافاته مشتتة، أو بشكل محتشم في ثنايا نصوصه حتى لا تبخس أهميتها. كما أنه لا يقر به إزاء موضوع واحد من المواضيع العديدة التي يعالجها، بل يجعل منه اعترافا «افتتاحيا» وشاملا لكل مكونات تأليفه.

ولكن، حتى لو أعلن المؤلف بصريح العبارة انتفاء أي دور له في التأليف، وامحاءه أمام نصه الذي خطه، هل نصدقه؟ ألا يكون اعترافه من قبيل تمويه القارئ أو مجرد نكران للذات ينم عن تواضع أخلاقي خاصة أن هناك بعض «الاستثناءات» النادرة من المؤلفين السلطانيين الذين يحاولون إيهامنا (القراء) بجدة كتابتهم وفرادتها؟ وهل يكفي أيضا، بالمقابل، أن يعلن المؤلف في تقديم كتابه أنه مبدع ومجدد ورائد لنعتبره خارجا عن إطار التقليد؟ وما القول في مؤلف يسكت عن الموضوع بقصد أو من دونه؟

لا يكمن المشكل في حقيقة الأمر في اعتراف المؤلف أو عدم اعترافه بامحائه ما دمنا أمام نصوص مكتوبة تحكي عن نفسها، ولنا أن نقضي في شأن جدتها أو اتباعيتها انطلاقا مما تقوله هي وليس مما يقوله عنها كاتبها. وإذا أثرنا هذه المسألة، فذلك راجع إلى تواتر هذه «الاعترافات» في جل مقدمات المؤلفين السلطانيين بشكل يثير الانتباه.

إن ما ينبغي استحضاره هنا هو أعمق من ثنائية النقل والإبداع أو التقليد والتجديد، ذلك أن المؤلف السلطاني عندما ينفي ذاته جهرا في افتتاحية تأليفه أو سرا داخل نصوصه، إنما يبقى وفيا لخاصية أساسية من خصائص الثقافة العربية الإسلامية، ألا وهي «تقديس السلف» و«احترام الموتى» و«حفظ العلم» [٢٧]. فهو عندما ينقلنا من «حديث نبوي» إلى ما رواه مؤرخ وما قاله فقيه أو حكيم... لا يعني ذلك بالضرورة، كما قد يتصور اليوم، أن ليس في جعبته شيء، بل العكس هو الصحيح، إذ المؤلف الحقيقي هو الذي يستطيع أن يظهر تَبحره في العلوم والآداب، بإكثاره من الأقوال والروايات والاستشهادات حول القضية نفسها.

بعيدا عن كل سوء فهم، ليس المقصود من القول بفرضية «غياب المؤلف» النطق بحكم ما على أعماله، ولا تتضمن هذه الفرضية أي مدلول قدحي يرمي إلى التنقيص من قيمة أعمال قد لا تتعدى الجمع والترتيب والتلخيص.

ولكننا أردنا من إثارتها، وإدراج اعترافات الأديب السلطاني نفسه، أن تكون مدخلا إلى مناقشة هذا «الغياب»، أو بالأحرى تثبيته من خلال طرح العلاقة بين «المؤلف» و«المجال السياسي» من جهة، وبينه وبين «المجال الثقافي» من جهة ثانية.

ثانيا: حضور «النوع»

لا يكفي أن نقرر أن الآداب السلطانية تشكل «نوعا» من الكتابة محدد المعالم، وأن «المؤلف» يمحي داخله، بل لابد من إثبات غياب المؤلف مقابل حضور النوع. لذا نخصص هذا المبحث لذكر مظهرين من مظاهر انتصار النوع على المؤلف. يخص الأول علاقته بالمجال السياسي، حيث تنتفي كل علاقة «تحديدية» بين الحياة السياسية التي عاشها المؤلف والظرفية السياسية التي عاصرها وبين ما صاغه من «أدب سلطاني»، ويتعلق المظهر الثاني بعلاقته مع المجال «الثقافي»، حيث ينتفي كل تأثير لما يملكه من عدة ثقافية معرفية في صياغته لنصوصه السلطانية.

١ـ المؤلف و«السياسي»

من بين العناصر المهمة التي تعرف الأديب السلطاني، ونجدها حاضرة عند محققي نصوصه ودارسيه هو أنه «رجل سياسة». تختلف العلاقة بين الأديب السلطاني والمجال السياسي من شخص إلى آخر. فهو قد يكون في قمة الهرم السلطاني مثل أبي حمو الزياني حاكم تلمسان وكاتب «واسطة السلوك»، والعباس بن على ملك اليمن ومؤلف «نزهة الظرفاء». وقد يكون، وهذا هو الأغلب، متوليا خطة سلطانية أو دينية مثل ابن رضوان «كاتب العلامة» لدى المرينيين، وابن الخطيب وزير غرناطة، أو الماوردي قاضي القضاة... وقد لا يكون هذا أو ذاك، ولكنه يراود البلاط السلطاني تقربا أو طمعا في وظيفة أو ولاية. وربما، وهذا شيء نادر، لا يطمع الكاتب في جاه أو مال، وإنما تتحصر نيته في إصلاح ما يمكن إصلاحه من بعض أمور الدولة السلطانية. ومهما تكن وضعيته أو وظيفته، فإن المؤلف يجد نفسه داخل الدائرة السلطانية معايشا مجرياتها ومعانيا تقلباتها.

لا يمكن أن يوجد أديب سلطاني إذن، نظرا إلى طبيعة ما يكتبه خارج المجال السياسي. وانطلاقا من هذه العلاقة العضوية، يستنتج الباحثون استحالة قراءة هذه الكتابات من دون الرجوع إلى هذا المجال، فيحاولون تحليل الخطاب السياسي السلطاني في ضوء «الوظائف السياسية» التي تقلدها الكاتب من جهة و«الظرفية السياسية» العامة التي عايشها من جهة أخرى.

تكثر الأمثلة في هذا الصدد، لذا نكتفي بذكر مثالين: أولهما يخص علاقة «الوظيفة» بـ «الكتابة» من خلال الملك أبي حمو الزياني، وثانيهما يخص علاقة الظرفية السياسية بالكتابة نفسها من خلال الماوردي ومشكلة «وحدة الخلافة».

أ- بين الوظيفة والكتابة

يتضح من خلال الدراسة المطولة التي خصت بها د. وداد القاضي النظرية السياسية لملك تلمسان أبي حمو موسى الزياني، أن وضعية المؤلف كملك كانت القاعدة الأساسية التي تحكمت بشكل مباشر في صياغته لمختلف التصورات السياسية. فهذه القاعدة كانت وراء «القدر الكبير من أصالة نظريته»، كما أنها تثبت «العلاقة الوثيقة جدا» بين تجربة أبي حمو السياسية في الواقع وما صاغه من نظريات في السياسة «حتى ليكاد كتاب «الواسطة» أن يكون هو الوجه النظري لما كان يطبقه أبو حمو في الواقع». وللتدليل على ذلك تسوق د. وداد القاضي البعد الدهائي الذي يكتنف الكتاب، واستشهاد المؤلف بأحداث ومعارك عايشها وساهم في صنعها، وتركيزه على قاعدة «الجيش» كركن من أركان الدولة، بل وذكره لتقسيمات يبدو أنها محلية تخص جنده بالذات، وتعامله الخاص مع بعض المصادر التي اعتمد عليها، وإغفاله لقاعدة «العمارة»، كمقوم من مقومات الدولة، وذكره لاحتفالاته بعيد المولد النبوي [٢٨].. كل هذه دلائل تثبت في نظر الباحثة «العلاقة الوثيقة جدا «بين ما تضمنه كتاب «الواسطة» ووضعية المؤلف كحاكم على سلطنة تلمسان.

وفي المنحى نفسه، يذهب باحث آخر خص الملك أبا حمو بكتاب مستقل إلى أن «واسطة السلوك»، تتضمن تصورا خاصا يجعلها شيئا مختلفا عما عهدناه من كتب «نصائح الملوك» والسبب هو أن النصائح التي حوتها الواسطة «ليست موجهة إلى الملك من طرف الحكماء والكتاب كما هو الشأن عادة، وإنما هي صادرة عن أحد الملوك...» [٢٩].

لنقل في البداية إن تفسير كتابة ما من خلال «وظيفة» تقلدها المؤلف ينبني على تأويل تبسيطي ومباشر إلى حد ما. وحتى لو تمكنا من اصطناع علاقة ما بين الكتابة والوظيفة فإنها لا تستقيم تبريرا لما كتب، ولا تتعدى أن تكون علاقة اتفاقية من دون أن يصح اعتبارها عضوية أو تحديدية، وإلا فإن أصحاب «الوظائف المتشابهة» يكون لهم بالضرورة تصورات متشابهة! أو أن أصحاب الأفكار المتشابهة تقلدوا بالضرورة الوظائف نفسها! والحال أن الأمر ليس على هذا النحو. لقد وجدت د. وداد القاضي في «الدهاء» و«الجيش» و«الأحداث التاريخية» التي ساقها أبو حمو علامات دالة على آثار وضعية المؤلف كملك على تلمسان... غير أن هذه العناصر المذكورة نجدها بالتمام عند مؤلفين آخرين لم يكونوا يوما ما ملوكا! فهل نعدم فكرة الدهاء عند القاضي المرادي، وألا تبرز أهمية الجند السلطاني عند الفقيهين الطرطوشي وابن رضوان؟ وهل لم يسق أغلب الأدباء أحداثا تاريخية عاصروها...؟

نعم، يمكن القول إن أبا حمو اهتم كثيرا بالجيش نظرا إلى ما عايشه هو نفسه من معارك وحروب حفاظا على كيانه نفسه، وهو في ذلك لا يختلف كثيرا عن أديب آخر يولي «العدل» اهتمامه وضرورته نظرا إلى قسوة «الجور» في زمانه. على أن هذه «العوارض» لا تؤثر في الأساس الموحد للفكر السلطاني. وبمعنى أدق، لا نجد فارقا فيما يخص تصور «الجند» بين أبي حمو الذي خصه بعشرات الصفحات، والمرادي أو ابن الخطيب اللذين لم يتجاوزا في حديثهما عنه صفحة أو اثنتين. لقد أسهب مؤلف «الواسطة» في ذكر الجند وأقسامه، ولكن، هل تجاوز مفهوم جند «الأجناس المتفرقة والقبائل المختلفة» القائم على المال؟

يمكن أن نضيف أمثلة أخرى [٣٠]، غير أن ما كان يهمنا في هذه الفقرة هو تأكيد أن الكتابة السلطانية تجد أسسها في قوالب معدة سلفا، وتأكدت معالمها مع مرور الزمن السلطاني أكثر مما تجد أسسها أو تفسيرا لها في هذه الوظيفة أو تلك من الوظائف التي قد يشغلها الكاتب السلطاني. نعم، قد يلجأ المؤلف إلى ذكر أحداث عايشها، وقد تكون هذه الأحداث مرتبطة بحياته الخاصة، غير أن هذا لا يعني ارتباطا لفكر المؤلف بواقعه بقدر ما يدل على بحث المؤلف عن إسنادات إضافية تؤكد صحة الأفكار التي تحملها الثقافة السلطانية.

ب ـ الظرفية السياسية والكتابة السلطانية

إلى أي حد يمكن تفسير النص السلطاني بالظرفية السياسية العامة التي انبثق منها أو عايشها المؤلف؟ هل الظرف المريني يفسر كتاب «الشهب اللامعة»، وهل ظروف دولة بني عبد الواد تبرر «واسطة السلوك»، وهل يعكس كتاب «بدائع السلك» انحدار الأندلس وعلامات سقوطها، وهل نجد رابطا بين كتاب الماوردي «تسهيل النظر» وسيطرة البويهيين على مقاليد الحكم؟؟ والأمثلة كثيرة...

يعتبر د. سامي النشار كتاب المرادي في السياسة صورة لـ «بنية المجتمع المرابطي»، ودليله أن الكتاب ألف في خضم الدعوة المرابطية التي تزعمها الأمير أبو بكر بن عمر، وأن المرابطين طبقوا ما تضمنه الكتاب من تعاليم، ونفذوا تصوراته فيما يخص تكوين الجيش [٢١]. وإذا كان ابن الأزرق قد صاغ كتاب «البدائع» في ظرفية تاريخية خاصة، إذ السلطنة لم تعد كما كانت، حيث بدأ الضعف ينخر جسدها، والآخر في الضفة الأخرى من البحر المتوسط يستفيق ضدها ويهددها، وأحلامها الإمبراطورية بدأت تفقد بريقها... فهلا تأثرت تصورات الكاتب السياسية بهذه المستجدات الظرفية؟ وهل انعكس، كما يدعي ذلك د. سامي النشار، الهاجس الذي كان يحكم ابن الأزرق في ترحاله ما بين مالقة وغرناطة وفاس وتلمسان وتونس ومصر، والمتمثل في الانفلات من الانحدار وضياع الأندلس، في كتاب «البدائع» [٢٢]؟ وهل نجد لدى ابن الأزرق ما ينبئ فعلا بهذه التحولات الكبرى، أم على العكس ظلت الكتابة السلطانية عند نقطة بدايتها، مفصولة عما يعتري الواقع من أحداث، تراوح مكانها وتحتضر أمام مجمل التحولات العميقة التي أصبح المغرب يعيشها؟

يبدو أن الظرفية التاريخية السياسية هي أهم عامل يحول دون القول بتناسخ هذه الكتابة السياسية وغياب مؤلفها، فكل أو جل محققي هذه الكتابات يتلمسون «انعكاسات» الظرفية على نص الكاتب وتفاعله معها، مما قد يجعله مؤلفا «مفردا» يجيب عن تساؤلات العصر الذي يعيش فيه.

في هذا السياق، نورد مثالا دالا نحاول من خلاله تبيان انتفاء كل «علاقة» تحديدية بين مؤلف الماوردي «تسهيل النظر...» والوضعية السياسية العامة التي عاصرها المؤلف، وحاول إيجاد حلول عملية لها عبر تنظيراته المعروفة لمشكلة «الخلافة» ووحدتها.

إن أغلب الذين تحدثوا عن الماوردي، رأوا فيه مفكرا سياسيا كبيرا متفاعلا مع قضايا عصره، ومحاولا، ما أمكنه ذلك، إيجاد حلول للمشاكل المستجدة التي عاشتها الدولة «الإسلامية»، وعلى رأسها التسلط «البويهي» ومشكل «الخلافة» ووحدتها، والعمل على إنقاذها بكل الطرق حتى يبقى لأمة الإسلام شيء اسمه «الخلافة»، ولا يهم أن تكون حقيقية أو «شكلية» (٣٣).

غير أن الملاحظ هو أن من درسوا هذا الموضوع وحللوه إنما يستشهدون على الخصوص بنصوص من «الأحكام السلطانية» وليس من كتب الماوردي السياسية الأخرى كـ «تسهيل النظر» أو «نصيحة الملوك». لماذا؟ ألم تسعفهم نصوص «التسهيل» و«النصيحة» لاستشفاف آراء الماوردي ومواقفه من قضايا عصره الكبرى من خلافة وإمارة ووزارة؟ ألا تكتفي كتب الماوردي السياسية هاته، بدورها، بإعادة إنتاج «نوع» من الكتابة فاقد الصلة بمقتضيات الواقع؟ وإذا كان من الصحيح، كما يقول د. سعيد بنسعيد في معرض مقارنته بين كتب «نصيحة» الماوردي و«سلوك» ابن أبي الربيع و«تبر» الغزالي، أن الأول يختلف عن الباقي بحكم أنه «دعوة إلى التغيير» (٣٤)، فكيف نفسر ملاحظة د. رضوان السيد الذي لم ير في الكتب نفسها غير «نزعات أخلاقية» عامة ومجموعة من «الإكليشيهات» المذوبة لتفاصيل التاريخ (٣٥)؟

لا نعثر في «تسهيل النظر» بقسميه المتعلقين بـ «أخلاق الملك» و«سياسة الملك» ما به يمكن أن نثبت حضور أهم الإشكالات التي سيطرت على الماوردي في «الأحكام»، والتي حاول من خلال تنظيره لمشكل «الخلافة» ووزارة «التفويض» وإمارة «الاستيلاء» أن يجد حلولا لقضايا ظرفيته السياسية. فالماوردي يقدم لنا صورة عن الملك أو السلطان (الخليفة!) مطابقة لما قدمه غيره، كما يتناول موضوع «الوزارة» في رفعة مرتبتها، وشروطها العامة كما تناولها غيره من الأدباء، ويتحدث عن الجند والمال كما يفعل أي أديب سلطاني، وهذه كلها معطيات تسمح لنا بالقول إن حيثيات عصر الماوردي لم تكن لتجد لها صدى واضحا في كتبه السياسية المذكورة لأنه كان يكتب بمنظار «النوع» من دون أن يخرج عن الإطار العام المتحكم في الكتابة السياسية السلطانية (٣٦).

ليس الكتاب السياسي السلطاني بحثا في أسس الدولة، ولا هو بتفسير خاص لواقع خاص، إنه أقرب إلى أن يكون صورة هلامية تصلح لكل السلطنات من دون أن يتمكن من تعليل واقع سلطنة بعينها أو تفسيره.

وهذا بالضبط ما يمكن أن نستشفه من زاوية أخرى، من كلام د. علي أومليل حين يقول: «إننا لا نستطيع أن نلمس معرفة حقيقية بالمجتمع ولا بالسياسة إذا نحن التجأنا إلى هذا الأدب السياسي (...) إن الغائب الأكبر عن هذا الأدب السياسي الإسلامي هو المجتمع والسياسة كما كانا في الواقع الفعلي» [٣٧].

٢- المؤلف والثقافي

إذا كان الأديب السلطاني تحديدا «رجل سياسة» فإنه أيضا «رجل ثقافة»، وغالبا ما يكون مطلعا على مجالات معرفية متعددة، ومساهما في إنتاجاتها. هكذا نجد أديبا سلطانيا هو في الآن نفسه «فقيه» خط العديد من المؤلفات الفقهية مثل أبي بكر الطرطوشي أو أبي الحسن الماوردي. كما أننا قد نجده «فيلسوفا» أو «متفلسفا» يدلو بدلوه في هذا المجال مثل ابن أبي الربيع أو العامري. وقد نجده أيضا متأثرا بـ «العمران الخلدوني» مثل ابن الأزرق وبعض تلامذته. بل هناك من المحققين والدارسين من يدخل في تحليلاته اعتبارات أكثر تحديدا، فيتحدث عن أديب سلطاني «أشعري» و«اعتزالي» أو «شيعي» و«سني».

وبإضافتهم نعت «الفقيه» أو «الفيلسوف» أو هما معا إلى أديب سلطاني ما، يروم بعض المحققين إضفاء نوع من الأهمية «الاستثنائية» على المؤلف تميزه عن نظرائه السلطانيين.

ولكن، هل «الفقه» بمختلف مذاهبه، و«الفلسفة» بتأقلماتها الإسلامية، و«العمران» في لونه الخلدوني...إلخ، استطاعت كلها أو أحدها، أن تجعل من «النص السياسي السلطاني» نصا منفردا؟ وبعبارة أخرى، هل تمكنت المجالات المعرفية المذكورة من أن تخرق «عتبة» «النوع» وقواعده أو أن تجعل من المؤلف حاضرا في النص، منفردا به ومختلفا عن غيره؟

في جوابنا عن هذا السؤال نتطرق إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة هي «الفقه» و«الفلسفة» و«علم العمران»؛ نحاول من خلالها إثبات مركزية «النوع» بقواعده المحددة سلفا، وهامشية «المؤلف» في منابعه الثقافية المتعددة.

أ ـ مثال «الفقه»

هناك فارق أساسي بين تصورين للمجال السياسي: تصور فقهي ـ شرعي يرى أن الدولة أداة لتحقيق الشرع، وتصور سلطاني دنيوي يرى الشرع أداة لتحقيق استقرار الدولة. كيف يتعامل المؤلف السلطاني إذن حين يجتمع في ذهنه التصوران معا، وهل تتأثر نصوصه السلطانية بهذا الجمع؟

يوضح مثال الماوردي بشكل جلي طرق تدبير هذه الثنائية المتصلة والمنفصلة في آن. فهو من جهة مؤلف «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»، وهو أيضا مؤلف «تسهيل النظر» و«نصيحة الملوك». يظل «فقيها» في الكتاب الأول، ويصبح أديبا سلطانيا في كتبه السياسية الأخرى. في «الأحكام» يخضع الماوردي السياسة للشريعة، وفي «التسهيل» يطوع الشريعة لتتطابق مع السياسة. يتحاشى في «الأحكام» أي استشهاد بآثار فارس أو حكم اليونان لتحضر الآية القرآنية والحديث النبوي، وفي «التسهيل» يلجأ إلى فارس وغيرها مستدلا، بل واضعا لما يستشهد به جنبا إلى جنب مع ما قاله الله أو الرسول أو قام به خليفة المسلمين عمر بن الخطاب، مثله في ذلك مثل سائر أدباء السلاطين.

ومن جهة أخرى يفتتح الماوردي كتابه «نصيحة الملوك» بالحديث عن واجب النصيحة شرعا، ويحضر في مختلف عباراته التقديمية الهاجس الديني، ويقول بصريح العبارة: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابا دينيا، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين وسنن الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين، ونحذرهم سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح الأحدوثة واستحقاق العقوبة عاجلا وآجلا»[٣٨]. غير أن «إرادة» الماوردي لجعل كتابه «كتابا دينيا» ستصطدم «بالنوع» الذي يندرج فيه كتابه، وستمحي أمام القواعد المحددة سلفا للكتابة السياسية السلطانية. وهذا ما لاحظه د سعيد بنسعيد بقوله: إن أبواب الكتاب، والاستشهادات المختلفة التي يعج بها بدءا من «عهد أردشير» إلى «خطب أرسطو إلى الإسكندر» تجعل منه مجرد حلقة في سلسلة الآداب السلطانية الباحثة عن «تدوين الحكم والمواعظ»[٣٩]. وإذا كان د. سعيد بنسعيد يرى أن «نصيحة الملوك» كتاب «ديني» من حيث الغاية والقصد، و«من جهة انتماء

صاحبه إلى علم من العلوم الدينية هو الفقه...» [٤٠]. فبإمكاننا القول: إن «نصيحة الملوك» كتاب «دنيوي» بنصوصه الناطقة ومواضعه المبثوثة على الرغم من «إرادة» المؤلف وما كان ينويه فيه.

ومن زاوية أخرى، نلاحظ كيف أن د. عابد الجابري يركز على انتماء «الجاحظ» إلى المذهب الاعتزالي ليفسر به فكرة المماثلة بين الله والسلطان ويقول: «يقدم لنا الجاحظ نموذج «المتكلم»الثرثار: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد»، ويتكلم في كل شيء، ولكن دائما من مأثور قاعدته «التوحيد والعدل»، وبالتالي لابد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصا عندما يكون موضوع الكلام هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه»، ثم يستعرض العديد من الاستشهادات من الكتاب معتبرا إياها بمنزلة «فلتات لسان تعبر عن تغلغل المماثلة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي» ليخلص إلى القول: «إن الجاحظ يقرأ هنا أخلاق الملوك بواسطة «صفات الله» ومن خلالها» [٤١].

قد يكون هذا الأمر صحيحا، ولكن الأكيد أيضا أن العلاقة بين فكرة «المماثلة بين الله والحاكم، وانتماء المؤلف إلى «المذهب المعتزلي» ليست علاقة مباشرة، ولا علاقة علة بمعلول حيث إننا نجد مبدأ «المماثلة» سائدا ومنتشرا عند مختلف المفكرين السلطانيين، بغض النظر عن انتماءاتهم المذهبية قبل الجاحظ وبعده، خاصة أن د. عابد الجابري نفسه يبين «تغلغل بنية المماثلة» هاته من خلال مفكرين آخرين مثل «الماوردي» و«الطرطوشي» وحتى الفيلسوف «الفارابي، بل يجد لها مكانا حتى في عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات..» [٤٢]. إن انتماء المؤلف إلى «المعتزلة» لا يفسر القول بهذه «المماثلة»، كما أن تبني مبدأ هذه «المماثلة» لا يبرر «اعتزالية الجاحظ» وإلا لكان التطابق حاصلا بين عالم المعتزلة وعالم الآداب السلطانية.

ب ـ مثال «الفلسفة»

يؤكد بعض المحققين حضور الفكر «الفلسفي» الذي تشبع به بعض الأدباء في صياغتهم لنصوصهم. وحتى نبين، على العكس من ذلك، انمحاء عدة المؤلف «الفلسفية» أمام النوع الذي يكتب فيه، نسوق بعض الملاحظات الخاصة بكل من المرادي والعامري وابن أبي الربيع الذين ينعتون بالفلاسفة أو «المتفلسفين».

● في حديثه عن «مصادر كتاب المرادي وأسلوبه في الكتاب يقرر د. سامي النشار: «وجود مادة فلسفية» تتمثل في الاستشهاد بأقوال لأرسطو، واطلاع المرادي على كتب فلاسفة الإسلام، وخاصة الرازي والفارابي وابن سينا... وربما ابن باجة، إضافة إلى احتكاك المرادي بالمعلومات الفلسفية عن طريق «علم الكلام» [٤٣]..

لا يكفي أن يردد المرادي اسم أرسطو «المنحول»، ولا أن يطلع على كتب «فلاسفة الإسلام» لنعتقد في وجود «مادة فلسفية» أو أثر يوناني في كتابه. فنصوص كتاب «المرادي» التي بين أيدينا، لا تنبئ عن هذا التأثير. فهو، طيلة الكتاب، يتحدث عن واجب «النصيحة: لأولي الأمر، وعن مجموعة من «الصفات الخلقية» الواجب توافرها في الحاكم، وعن «رجال الدولة» وعن «جند الأجناس المتفرقة والقبائل المختلفة»...إلخ، وهي كلها الموضوعات نفسها المعالجة بالأسلوب نفسه لدى أدباء آخرين، قبله ومعه وبعده، مما يؤكد أننا إزاء كتابة سياسية محددة القواعد، لا تتأثر بما يحمله «المؤلف» في ذهنه من معلومات «فلسفية» أو غيرها.

قد يكون المرادي قارئا جيدا لكل «الفلاسفة» المذكورين، وقد نعتبره، كما يرى البعض، «فيلسوفا»، غير أنه يكون ملزما، وهو يخط كتابه «السلطاني» بنزع عباءته «الفلسفية» وارتداء لباسه السلطاني، وهذا ما يؤكده كتابه في «السياسة».

● يتضمن كتاب «السعادة والإسعاد» للعامري (٣٨١)، نصوصا سياسية سلطانية متعددة، خاصة في القسم الخامس الذي يتحدث فيه عن: «ما يجب على الرئيس أن يأخذ به نفسه في سياسة رعيته»، ناهيك عن العديد من الشذرات السياسية «السلطانية» المشتتة بين ثنايا الكتاب. وإذا كانت الدراسة التحليلية المطولة التي قدم بها د. عبد الحليم عطية كتاب «السعادة» تؤكد مدى تأثير الفكر الفلسفي اليوناني، وخاصة الأفلاطوني منه، على العامري مؤلف الكتاب [٤٤]، فمن حقنا أن نتساءل عن مصير هذه «النصوص السلطانية» وما يكون قد لحقها من تغيرات نتيجة هذا التأثير.

نعم، لقد اعتمد العامري بشكل كبير على «المرجعية اليونانية»، الصحيح منها والمنحول، غير أنه أضاف إليها العديد من أقوال أردشير وغيره من أكابر الفرس، ناهيك عن حضور المرجعية الإسلامية من خلال القرآن والحديث

وغيرهما... وهذا ما جعل الكتاب، على حد تعبير الجابري نوعا آخر من أنواع «سوق الأدب» على غرار «عيون الأخبار» لابن قتيبة أو «العقد الفريد» لابن عبد ربه، حيث لا يتدخل المؤلف إلا نادرا مكتفيا بعرض مقتطفات معزولة من هنا وهناك... وحيث، وهذا هو الأهم، لا نجد فرقا عند المؤلف «بين أقوال لأرسطو وأفلاطون تطرح المشكلة الأخلاقية والمشكلة السياسية طلبا لحياة فردية وجماعية تتحقق فيها العدالة والسعادة، وبين أقوال لأنوشروان تختصر المشكلة الأخلاقية والسياسية معا في الطاعة، طاعة العبيد للملك» (٤٥).

● يتعلق المثال الأخير بكتاب «سلوك المالك» لابن أبي الربيع الذي يتفق دارسوه على وجود أثر فلسفي يوناني واضح، إذ يضعه أحدهم إلى جانب «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي، ويسوي فيه محققه بين الأثرين اليوناني والإسلامي (٤٦). غير أن الملاحظ هو أنه فيما عدا الفصول الثلاثة الأولى المتعلقة بـ «مقدمة الكتاب» و«أحكام الأخلاق وأقسامها» و«أصناف السيرة العقلية الواجب على الإنسان اتباعها» يبقى لدينا الفصل الرابع المتعلق بـ «أقسام السياسات» الذي يبدو بموضوعاته وطريقة معالجته جزءا لا يتجزأ من الأدب السلطاني. وبالتالي قد يكون مطروحا على الباحث ضرورة التمييز داخل الكتاب نفسه بين نصوص ملحقة بل مقحمة أحيانا داخل الكتابة السياسية السلطانية؛ ليس للتخلص منها... بل بغية الانتباه إلى انمحاء أي تأثير لها في تركيبة النص السلطاني، وهذا ما سنحاول أن ندرسه من زاوية أخرى تتعلق بالرابط الممكن بين عمران ابن خلدون والكتابة السياسية السلطانية.

ج- مثال «علم العمران»

أولى العديد من الباحثين اهتماما خاصا بابن الأزرق وكتابه في السياسة نظرا إلى اعتماده الكبير على «مقدمة» ابن خلدون نقلا وتلخيصا وشرحا. والواقع أن علاقة «بدائع السلك» بـ «المقدمة» تطرح علينا ضمنا سؤال العلاقة بين «الآداب السلطانية» و«علم العمران»، خاصة ونحن نعلم أن صاحب «المقدمة» استهجن كتاب صديقه ابن رضوان «الشهب اللامعة»، ووجه نقدا لاذعا إلى الطرطوشي وابن المقفع وأيضا إلى كتاب «السياسة» المنسوب إلى أرسطو (٤٧).

كيف تسنى لابن الأزرق إذن الجمع بين تصورين يبدو استحالة جمعهما في ذهن ابن خلدون؟ هل يتعلق الأمر في كتاب «البدائع» بتركيب جديد يجيز القول إن اعتماد ابن الأزرق على مفاهيم ابن خلدون العمرانية أثر في صياغة النص السلطاني، أم أن هذا النص ظل في منأى عن أي تأثير محافظا على استقلالية النوعية؟

يرى محققا كتاب «بدائع السلك» أن ابن الأزرق، باستناده إلى ابن خلدون وسم كتابه بطابع خاص يختلف عن نظرائه السلطانيين. إذ انه «خطا بالنظريات الاجتماعية والسياسية لدى المسلمين خطوات أوسع ووصل بهذه النظريات إلى مرحلة نضج ومزج بين نظريات ابن خلدون ونظريات أخرى سياسية إسلامية تستند إلى اتجاه آخر يخالف اتجاه ابن خلدون السياسي البحت (...) فحاول أن يوفق بين نظريات ابن خلدون ونظريات ابن رضوان والطرطوشي (٤٨). كما أنه درس المقدمة دراسة عميقة استوجبت تلخيصه إياها تلخيصا محكما ثم دمجه لهذا التلخيص في كتابه دمجا موضوعيا ومنطقيا أيضا» (٤٩).

وفي موقف مغاير ينفي الباحثان د. عابد الجابري ود. عبد الله العروي أي علاقة يمكن أن تجمع كتاب ابن الأزرق بـ «مقدمة» ابن خلدون. فالأول يرى أن «علم العمران» توقف مع صاحبه، وأن ابن الأزرق لم يفلح في قراءة «المقدمة» لمزجه بين «السياسة والأخلاق» وبين «تقرير الواقع والوعظ والإرشاد» (٥٠). والثاني يؤكد حقيقة «التراجع العمراني» الذي عاصره ابن خلدون، وأن التحول الحاصل كان في «اتجاه معاكس»، بدليل كتاب ابن الأزرق الذي يلخص المقدمة ويصححها بأقوال الطرطوشي والغزالي، كما لو كان التوفيق ممكنا، وهذا ما لم ينتبه إليه الشراح المعاصرون» (٥١).

لقد كان هدفنا من عرض هذه المواقف أن نبين امّحاء «المؤلف» أمام «النوع». فكما أن عدة المؤلف «الشرعية» أو «الفلسفية» لم تؤثر في نظام الكتابة السلطانية، كذلك يمكن القول إن عدة ابن الازرق «العمرانية» لم تفلح في اختراق النص السلطاني. فالتوفيق، الذي قال به محققا كتاب ابن الأزرق، أمر تكذبه نصوص «المقدمة» نفسها، وبصريح العبارة، حيث نجد صاحبها يرفض رفضا قاطعا كل تصور سياسي سلطاني يقف عند «ظاهر» الأشياء ولا ينفذ إلى «طبائعها» المتحكمة فيها (٥٢)، كما يكذبه

كتاب ابن الأزرق نفسه الذي لم يقم، في حقيقة الأمر، إلا بوضع نصوص «المقدمة» جنبا إلى جنب مع نصوصه «السلطانية»، ومن دون أي تدخل من جانبه، وهو شيء ممكن، بل ويسير إذا ما استحضرنا في ذهننا «تشابه الموضوعات» بين «المقدمة» و«الآداب السلطانية»، وهو ما أقر به ابن خلدون نفسه.

وإذا كان موقف كل من د. الجابري ود. العروي متقاربا في نفيهما لكل توفيق أو تركيب بين ابن خلدون وابن الأزرق نتيجة «القراءة الأخلاقية» عند الجابري و«التراجع العمراني» عند العروي، وهما أمران صحيحان ومتلازمان، فإننا نضيف أيضا أن «النص السلطاني» بطبيعة قواعد كتابته يحول أيضا دون هذا التوفيق والتلاقح، وأن المؤلف، مهما كانت عدته الثقافية والفكرية، يمَّحي أمام قواعد النوع الذي يكتب فيه.

ثالثا: محددات النوع: «الدائرة المرجعية»

إذا كانت «أدبية النص السلطاني» تتمثل في استعراض المؤلف لعدته الثقافية متحكما فيما يريده وما لا يريده من استشهادات واستطرادات (٥٣)، فإن محددات «النوع» تبرز على العكس من ذلك خضوع المؤلف لقواعد محددة سلفا. وإذا كانت هذه الأدبية «تدفع أكثر نحو تميز المؤلف عن نظراته شكلا وأسلوبا، فإن «محددات النوع «تدفع إيجابا نحو إلحاقه بجوقة المؤلفين السلطانيين. وأخيرا إذا كانت سمة المستوى الأول هي «التنوع»، فإن ميزة المستوى الثاني تتمثل في كونه عاما بشموليته وقارا في عناصره.

تكمن أهمية البحث في الإطار المرجعي كثابت من الثوابت البنيوية للنص في تحديده لمجال السياسة السلطانية، وتعيينه حدود أو أفق الفكر السياسي السلطاني، وتوضيحه للدائرة «الابستمولوية «التي يتحرك داخلها. وليس من الصعب تحديد «المنظومات المرجعية» للآداب السلطانية. يكفي تصفح «مقدمات «هؤلاء الأدباء» وحواشي المحققين، وتعليقات الباحثين لنستنتج تواجد ثلاثة ثوابت مرجعية أساسية تتجلى في السياسة «الفارسية» والحكمة «الهلينستية و«التجربة «الإسلامية» (٥٤).

لا نسعى هنا إلى طرح مسألة «المنظومات المرجعية» في أصل تكوينها، وتبلورها التاريخي، وتلاقحاتها التدريجية والمتوالية، بدءا من اندحار أمة «فارس» تحت ضربات المسلمين القادمين، وما تلا ذلك من «نقل «الدولة «الإسلامية «الوليدة لبعض التنظيمات الإدارية الفارسية لتسيير شؤونها، وما صاحب ذلك من نقل التراث السياسي الفارسي ترجمة وتلخيصا واقتباسا، وما تخلل مختلف هذه العمليات من صراعات ثقافية «شعوبية «أدت في بعض مناحيها إلى نقل وترجمة وانتحال المأثورات اليونانية [٥٥]... إلخ. مقابل ذلك، نتحدث هنا عن هذه «المرجعيات» كثوابت «بنيوية» أصبحت تشكل جزءا لا يمكن الاستغناء عنه في صياغة «النص السلطاني». كيف تسنى للنص السلطاني إذن الجمع بين ثلاث «منظومات مرجعية» تعكس ثلاث تجارب تاريخية لأمم تبدو، على الأقل ظاهريا، اختلاف ميزاتها الأساسية: سياسة فارس و«عقل» اليونان، و«دين» الإسلام وكيف بدت هذه المنظومات داخل النص السلطاني متساكنة مجتمعة؟

يجب الإشارة بدءا إلى أن تصفح المنظومة الفارسية - الساسانية، سواء تجلت في كتب مستقلة مثل «عهد أردشير» أو في المأثورات المتناثرة هنا وهناك داخل النصوص السلطانية، وتصفح المنظومة اليونانية الهلينية، تجلت في كتب مستقلة مثل «سر الأسرار» المتحول لأرسطو، و«العهود اليونانية» المحسوب على أفلاطون، أو في عشرات الأقوال المبثوثة داخل النص السلطاني، ومقارنتهما مع ما يعتمل في ذهن الأديب السلطاني من تجارب ومواد عربية ـ إسلامية، يسمح لنا بتأكيد وجود انجذاب فيما بينها، وامّحاء لكل تناقضات «أصلية»... على أنه، وحتى فيما لو حدث للمؤلف السلطاني نوع من عسر في الهضم النظري لإحدى مكونات المرجعيات المذكورة؛ فإنه، وهذا اختصاصه بامتياز، يعمل على تذويبها، بمختلف الآليات والتقنيات ويصبح ما يلجأ إليه من «محاكاة» و«تناص» و«تلخيص» و«التقاط»... أكثر من مجرد «تمرين أدبي» بقدر ما هو تعبير عن «الحاجة التاريخية» الماسة لاقتباس أمة عن أخرى.

١ـ المنظومة الفارسية

إذا ما تجاوزنا فترة الدعوة «المحمدية» وحكم «الخلفاء الراشدين»، وهي مدة يسيرة في كل الأحوال وتميزت في عمومها بانشغالات لم تكن تسمح بالتفكير في الأجهزة المؤسسة للدولة وتحديد طبيعتها، (نشر

الرسالة، حروب الردة، الفتوحات الإسلامية، الفتنة الكبرى...) أمكننا القول أن ظهور الدولة كدولة في التجربة الإسلامية بدأ أول ما بدأ مع معاوية بن أبي سفيان أول «ملك ـ خليفة» عربي إسلامي. والحقيقة أن الجمع هنا بين «الملك» و«الخلافة» يختزل إشكالية هذه الدولة الوليدة، ويبرز أهم مكوناتها.

يمكن اعتبار «انقلاب الخلافة إلى ملك»، على حد تعبير ابن خلدون، بمنزلة المدخل التاريخي لبروز الأدب السياسي السلطاني، ونقصد بذلك أن المجتمع العربي الجديد في ثقافته السياسية وأجهزة دولته أصبح مهيأ لاستقبال الآثار السياسية «السلطانية» «بالقوة» منذ بدء الحكم الأموي، وإن لم تتبلور بشكل واضح إلا في مراحل لاحقة كما هو معلوم، وخاصة مع العهد العباسي. كان لابد للعرب المسلمين، وقد أصبح نظامهم السياسي «ملكا»، من التأثر بالأنظمة السياسية التي انهدت تحت ضربات «الفتوحات»، وكان «النظام السياسي الفارسي» من أبرز هذه الأنظمة التي «ورث العرب تلقائيا» أجهزته وتنظيماته [٥٦]، إذ كان «أول المنظومات التي عرفها العرب المسلمون [٥٧]» ووجدوا فيها «صورتهم» وضالتهم لتسيير شؤون الدولة الوليدة [٥٨].

غير أن انتقال التنظيمات الإدارية والسياسية من جماعة ما إلى جماعة أخرى ليس بالعملية «الوظيفية» البحتة، إذ تتضمن من جهة مستتبعات «ثقافية» تسهل عملية استتبات هذه التنظيمات، كما تتطلب من جهة أخرى وجود «موظفين» مستأنسين بآلياتها. والعاملان معا متلازمان. فمن حيث الوقائع ظهرت فئة الكتاب الإداريين والموظفين السلطانيين، وكان أغلبهم من أصول غير عربية، ومن حيث التنظير لهذه التحولات ازدهرت عمليات الترجمة والاقتباس عن التراث الفارسي الذي ظلّ الثابث الذي يغذي النشاط «التنظيري» لأغلب كتاب الدواوين، كما ظل تبعا لذلك المصدر الذي تستلهم منه «نصائح الملوك» المناسبة لخلفاء وسلاطين الإسلام» [٥٩].

إذا أخذ العرب عن الفرس، فلحاجة «تاريخية»، ووجود انجذاب بين أمتي العرب والفرس، هو في حد ذاته علامة على إمكان الالتقاء بينهما. ولعل أبرز نقاط الالتقاء، خلافا لما قد يظن هو المسألة «الدينية»،

وتحديدا العلاقة بين المجالين الديني والسياسي. ولا داعي هنا للاحتجاج بلاإسلامية الآداب السلطانية أو بعدها عن الروح الإسلامية «الحقة»، لأن معنى ذلك، وبالتبعية، القول بلاإسلامية الدولة «الإسلامية»، وحينها، سوف نكون نتحدث في الواقع عن «إسلام» خارج التاريخ، مفارق للوقائع، أما «الإسلام» كما تبلور بالفعل، فقد وجد في أمة فارس ضالته.

«واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسس الملك (وعماده) ثم صار الملك بعد ذلك حارس الدين، فلا بد للملك من أسه، ولا بد للدين من حارسه، لأن من لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم، وأن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رياسات مستسرات في من قد وترتم وجفوتم وحرمتم وصغرتم من سفلة الرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرٌّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أس والملك عماد، وصاحب الأس أولى بجميع البنيات من صاحب العماد» (٦٠).

يبرز هذا النص المقتطف من «عهد أردشير»، والذي لا يكاد يخلو كتاب سياسي سلطاني من الاستشهاد به، الأسس العامة التي كانت تقوم عليها العلاقة بين الديني والسياسي في التجربة العربية الإسلامية، فهناك أولا تأكيد الأساس الديني الذي تقوم عليه إيديولوجية السلطة، وهناك ثانيا الحث على ضرورة حفظ الدين من كل تأويل «خاطئ» وهناك ثالثا التحذير من دخول رجال الدين باسم دعوة ما إلى مجال السياسية، أو توظيفه للثورة على السلطة القائمة (٦١).

وفيما عدا المسألة الدينية، يمكن القول بأن المواضيع الأخرى، التي لا تقل شأنا عن المسألة الدينية، مثل مواضيع «الجيش» و«المراتب» و«أقسام الرعية» و«مسلكيات الحاكم» و«الحروب»... فقد كان الأديب السلطاني، كما هي حال دولته نفسها، يكتشفها ويغرف منها، ويتعلم من خلالها أصول التدبير السياسي، قد ينقلها كما هي، وقد يدخل عليها تحويرات من هنا أو هناك، وقد يطعمها بأقوال مستقاة من تراثه أو وقائع من تاريخه...

٢ـ المنظومة الهلينستية

من بين المصادر الأساسية التي يعتمد عليها الأديب السلطاني في طرح أفكاره حول السلطة والسياسة، نجد كتابين أحدهما لأفلاطون، وهو «العهود اليونانية» والثاني لأرسطو وهو «سر الأسرار» أو «كتاب السياسة في تدبير الرياسة» [٦٢]. وهناك من بين هؤلاء الأدباء من لم يكتف باستخراج فقرات من هنا وهناك من هذين الكتابين، مثل لسان الدين ابن الخطيب الذي اعتمد اعتمادا يكاد يكون كليا إلى حد النقل الحرفي على «عهود» أفلاطون في صياغته لـ «مقامة السياسة» و«الإشارة إلى أدب الوزارة» [٦٣].

ولكن، عن أي يونان نتحدث؟ وعن أي أرسطو أو أفلاطون يتحدث الأديب السلطاني؟ لا نسعى هنا لطرح مسألة العلاقة بين الثقافتين، العربية واليونانية وهي إشكالية كتب حولها الكثير، ولكن الإشارة فقط إلى أن الإطلاع على الفكر السياسي اليوناني، وخاصة ما كتبه أفلاطون في «جمهوريته» La République وأرسطو في «سياسته» De la politique يوضح بما لا يدع مجالا للشك تعارض التصورين السياسيين اليوناني والسلطاني. ليس هناك أي مجال للالتقاء بين «الدولة ـ المدينة» L'Etat - cité كما خط الفكر السياسي اليوناني أسسها، وبين «الدولة السلطانية» كما يتصورها الفكر السياسي السلطاني. فأي علاقة يمكن أن تجمع «السلطان» بالملك ـ الفيلسوف le roi philosophe، أو بـ «القوانين» التي تحدث عنها أفلاطون، وأي علاقة يمكن أن تجمع «الدولة السلطانية» بـ«أشكال الحكم» كما استفاظ في ذكرها أرسطو. وأي رابط قد يجمع بين «رعايا» السلطان و«مواطني» المدينة اليونانية [٦٤].

يتضح من قراءة الكتابين المذكورين، أن الأمر لا يتعلق بالفكر السياسي اليوناني الحقيقي المتمحور حول الدولة – المدينة، وإنما يتعلق بكتب «موضوعة» لا تعدو أن تكون «ثمرة من ثمار ما أنبتته الشعوبية في العالم الإسلامي في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري» [٦٥]، وأنها تعود في أصولها إلى «خريف الفكر السياسي اليوناني» وبدايات اندحار الدولة ـ المدينة اليونانية، ذلك «أن هذا الفكر المتأخر» وبدايات ـ السكندري والبيزنطي ـ كان أقرب إلى نفسية الخلفاء المسلمين منذ عهد الأمويين، وابتداء من عهد أبي جعفر المنصور بخاصة، لما ينطوي عليه من مظاهر

السلطان وأبهة الملك وتمجيد الحاكم، بينما الفكر اليوناني المتقدم على عهد أفلاطون وأرسطو كان يمثل اتجاها في السياسة ما نحسبه كان يروق أولئك الخلفاء الطامحون في الجاه وجلالة الملك والمقلدون لملوك بيزنطة منافسيهم في السلطان العالمي...» [٦٦].

لا يبدو إذن، وحسب ما توصل إليه أغلب الباحثين أن هناك تناقضا جوهريا بين التصورات السياسية الفارسية، ومثيلتها الهلينستية، فالباحث إحسان عباس أبرز العديد من أوجه التماثل بين المنظومتين والجمع بينهما دونما ارتباك في الثقافة السياسية الإسلامية [٦٧]. كما أوضح الأستاذ عبد المجيد الصغير أن ما ترجم من أدبيات سياسية هلينستية، على قلتها مقارنة مع مثيلتها الفارسية، كرست المفاهيم السلطوية نفسها، وأن «الذين قاموا يدافعون عن التراث السياسي الهلينستي لم يفعلوا سوى أن ترجموا مفاهيم وقيما سياسية تلتقي في العمق مع تلك التي راجت بين الكتاب والوزراء المتعاطفين غالبا مع النموذج الفارسي» [٦٨]. وحتى، رضوان السيد، على الرغم من تأكيده بعض الفروقات النظرية بين المنظومات الثلاث الفارسية والهلينستية والإسلامية، خاصة ما تعلق منها بـ «نظام الطبقات» و«علاقة المركز بالأطراف» يشير إلى أنها في جوهرها «منظومات وحدودية» كما تؤكد ذلك محاولات الإسكندر وكسرى أنوشروان والتجربة النبوية الخليفية [٦٩].

لا يتعلق الأمر إذن بمنظومتين مختلفتين، بل بمنظومة «سلطوية» واحدة، وهذا ما يؤكده العديد من النصوص السلطانية التي تجمع بينهما مستشهدة، حول النقطة نفسها، بما قاله أرسطو (أو قولوه إياه)، وما قاله أردشير، وما قام به ألكسندر العظيم أو كسرى أنوشروان.

٣ـ المنظومة الإسلامية

لا حاجة للقول أن المنظومة «الإسلامية» حاضرة منذ البدء في هذه الآداب، بل إنها «الغلاف» الذي يحوى باقي المنظومات المرجعية، ولربما لهذا السبب بالذات سماها أحد الباحثين بـ «المرجعية الجامعة» على أساس أن «تراث الآداب السلطانية» لا يمكن اختزاله في المرجعيتين السابقتين، الفارسية واليونانية المنحولة، بما أن هناك نصوصا عملت على دمج المرجعيتين «كما قامت بربط معطياتهما بمعطيات التاريخ الإسلامي، عقيدة وحكمة وتاريخا» [٧٠].

إن الحديث عن أثر إسلامي في الأدب السلطاني يكاد يكون نوعا من تحصيل الحاصل. ذلك أن الأمر يتعلق بمؤلفين «مسلمين» يصوغون نصائحهم السياسية والأخلاقية لخلفاء وملوك وسلاطين «مسلمين» فوق رقعة تعود لدار «الإسلام» وفي صياغتهم لتآليفهم، يستشهدون بسلطات مرجعية إسلامية بدءا من «الآية القرآنية» إلى «الحديث النبوي» إلى ما قاله فقهاء وعلماء الإسلام، كما يستقرئون مادة كتابتهم من مجريات التاريخ الإسلامي بدءا من وقائع التجربة النبوية، وفترة الخلافة الراشدة وما تلاها من دول إسلامية... ناهيك عن تضمينهم أحيانا في تأليفهم لمواضيع تدخل في صميم ما نص عليه الدين الإسلامي من مبادئ شرعية وخاصة منهم الفقهاء - الأدباء.

ومع كل هذه الإقرارات، تنبغي الإشارة إلى أن العلاقة بين «الإسلام» و«الآداب السلطانية» خضعت لأكثر من تأويل، إذ نجد هناك، في الماضي كما في الحاضر، من ينفي هذه العلاقة مبرئا الإسلام من «الآداب السلطانية» أو نازعا عن الآداب السلطانية إسلامها.

يشير محمد عابد الجابري إلى أن «الفقهاء» لم يكونوا راضين عن هذه «الآداب» التي تكاثرت وأصبحت تزاحم «الشريعة» في مجال «الحكم والسياسة» الذي هو من اختصاصها و«هذا ما دفع ابن تيمية الفقيه الحنبلي المتشدد إلى تأليف كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» الذي يعالج فيه من الوجهة الشرعية والفقهية، ما يجب أن يكون عليه الحاكم والطرق التي يجب عليه اتباعها للحفاظ على مملكته وكسب ولاء رعيته. وبعبارة أخرى فإن السياسة الشرعية لابن تيمية يمكن أن تعتبر من هذه الزاوية كبديل عن السياسة الملوكية...» [٧١].

ومن جهة أخرى، يبدو وكما لو أن الباحث رضوان السيد يسبغ نوعا من التناقض الأصلي بين «الإسلام» و«الآداب السلطانية»، يستحيل معه التوفيق بينهما. ففي تقديمه لكتاب المرادي يبرز كيف أن تصور العلاقة بين الأخلاق والسياسة القائم على «مبدأ انتهاز الفرص» لا يتلاءم و«الفكر السياسي الإسلامي»، وأن مفهوم «العدل» الذي يربطه الأديب السلطاني بسلسلة «الدائرة الأرسطية» لا يتلاءم مع المفهوم الإسلامي للعدل كـ «قيمة كبرى» [٧٢]. كما يبرز رضوان السيد في العديد من

كتاباته كيف أن مبدأ «المراتبية» الاجتماعية ممثلة في نظام الطبقات الفارسي «يصطدم في كثير من الأحيان بالمضامين الإسلامية» كما أنه «يخالف المفاهيم العربية الإسلامية» القائمة على اعتبار الناس «سواسية كأسنان المشط»... ويختم كل ملاحظاته بالتساؤل فيما إذا كان هؤلاء الأدباء، ومن ضمنهم الفقيه الماوردي على علم بالمضامين الحقيقية لما يقتبسونه من ثقافات أخرى [٧٣].

ليس هنا مجال مناقشة العلاقة بين نظريات «السياسة الفارسية» ونظريات «السياسة الإسلامية» الحقة أو المفترض أنها كذلك، ولكن يمكن القول بأن نزع صفة «الإسلام» عن الآداب السلطانية يبطن تصورا للإسلام مبنيا على «المثال» و«البناءات الذهبية». حينما يتحدث الأديب السلطاني عن الإسلام مستشهدا بقولة أو مستدلا بتجربة فإنه يفعل ذلك من منطلق عملي تحكمه التجربة الفعلية ووقائع التاريخ ومقتضيات التلاؤم مع مسار الدولة أو الدول الإسلامية (السلطانية)، وليس من منطلق ما ينبغي أن يكون عليه الإسلام الحق والدولة الإسلامية الحقة التي لم تتجاوز دائرة «البناء الذهبي».

لقد شكلت التجربة الإسلامية الفعلية الأساس الذي انبنت عليه المرجعيتان السابقتا الذكر، حيث عمل الأديب السلطاني على تكييف مقتضياتهما لتتلاءم مع ما يبتغيه، مذوبا لكل تناقض محتمل مع منظومته «الإسلامية». ولا نبالغ إن قلنا أنه من الصعب الجزم ما إذا كان الأديب السلطاني يطوع المرجعيتين الفارسية والهلينستية لتتماشيا مع مفهومه للإسلام أم أنه يكيف الإسلام نفسه ليتلاءم مع مقتضيات المرجعيتين المذكورتين [٧٤]. وفي الحالتين معا تكون النتيجة واحدة: تلاقح الثقافات والاستفادة من سياسات وتجارب الأمم السابقة. وهذا ما عبر عنه بصريح العبارة ابن المقفع الذي ينطلق في أفكاره من «مبدأ تماثل التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية» [٧٥]، وهو ما عبر عنه الطرطوشي في مقدمة كتابه حيث أقر بضرورة الاستفادة من سياسات أمتي فارس والروم وغيرهما إذ لا وجود لمبرر «عقلي» يحول دون ذلك [٧٦]، وهو أيضا ما عبر عنه الماوردي بإشارته إلى «تشابه أحوال الأمم» [٧٧].

ومع ذلك، فإن إقرارنا بهذه المنظومات المرجعية الثلاث التي تشكل لحمة الفكر السياسي السلطاني لا يعني بالضرورة تواجدها داخل النص مجتمعة وبالتساوي، إذ يحدث أن يهمش نص سلطاني ما إحداها أو يستحضر بشكل بارز هذه أو تلك من المنظومات المذكورة. ومن خلال مختلف النصوص التي اعتمدناها يمكن أن نميز في هذا المجال بين أربع حالات.

في الحالة الأولى، وهي الأكثر تواترا، تتواجد المنظومات الثلاث مجتمعة متساكنة كما هو الأمر عند ابن رضوان وابن الأزرق والثعالبي وأبي حمو الزياني... ويبدو من خلال سياق استشهاداتهم أن الأمر لا يتعلق بالضرورة باللجوء إلى منظومة مرجعية ما حينما تعجز أخرى، إذ نجد، وفي أحيان كثيرة، أن المنظومات الثلاث تتزاحم جميعها لإثبات الفكرة نفسها [٧٨]. وتتمثل الحالة الثانية في الحضور البارز للمنظومة الفارسية وتهميش ما عداها كما هو الأمر في كتابات ابن المقفع والجاحظ في «التاج» والغزالي في «التبر المسبوك» [٧٩]، وتقابلها حالة ثالثة تتمثل في هيمنة البعد اليوناني ـ الهلينستي، وخاصة لدى بعض الفلاسفة - الأدباء مثل ابن الربيع والعامري وابن فاتك، بل حتى لدى ابن الخطيب الذي اعتمد اعتمادا كليا في فكره السياسي على كتاب «العهود اليونانية» [٨٠]، وأخيرا تتجلى الحالة الرابعة في الحضور الكبير للأثر «الإسلامي»، وخاصة لدى بعض الفقهاء - الأدباء مثل ابن الجوزي والطرطوشي. ومع ذلك، ومهما كانت درجة توازن هذه المنظومات الثلاث داخل النصوص السلطانية، فإنه يصعب القول بوجود اختلاف «بنيوي» يطال تصورها السياسي. فقد يكون نص ما ذا مسحة إسلامية بادية، لكنه لا يناقض أسس التصورات السياسية الفارسية، وقد يكون نص آخر ذا طابع فارسي غلاب، لكنه لا يستبعد المنظومة الإسلامية. وبكلمة يمكن القول إن هذه المنظومات تداخلت وتشابكت، وذابت تناقضاتها لتقدم لنا في النهاية «آدابا سلطانيا» تعكس بطبيعتها، أول ما تعكس، صورة للدولة السلطانية ـ الإسلامية نفسها التي لم تكن فارسية تماما ولا إسلامية تماما، فكانت شيئا ما بينهما.

قد يلاحظ القارئ أن مجمل ما بسطناه طيلة الفصول الثلاثة من هذا القسم الأول، ونحن نبحث عن «ثوابت الخطاب السياسي السلطاني»، **ينصب** في الأساس في دراسة «الشكل» من دون المضمون، و«ظاهر» **النص دونما**

بحث في محتواه. وبالتالي فالقول بوحدة الشكل «المورفولوجي» وتماثل «تقنية» الكتابة، وتطابق «المنظومات المرجعية»، لا يعني بالضرورة وحدة «التصورات» السياسية السلطانية وتماثل «الدائرة الإبيستمية» التي تنبثق عنها هذه التصورات.

نعم، لقد أكدنا وجود «اختلافات» بين المفكرين السلطانيين، غير أنها اختلافات عرضية ومتحولة وجزئية، بينما تظل «ثوابت» الفكر السلطاني جوهرية وقارة وشاملة... وهذا ما سنحاول أن نبينه في القسم الموالي باستقرائنا لأهم المفاهيم السياسية السلطانية.

تتعدد هذه المفاهيم تبعا لما يحويه الفضاء السلطاني من وجوه، وما يثيره من قضايا. ومن بين هذه المفاهيم، نناقش في محاولتنا إبراز وحدة الفكر السياسي السلطاني، ثلاثة مفاهيم ـ مفاتيح وهي: مفهوم «السلطان» ومفهوم «المرتبة السلطانية» ومفهوم «الرعية».



القسم الثاني

مفاهيم سياسية سلطانية

مقدمة

تقوم الدولة السلطانية، ومعها الفكر السياسي السلطاني على ثلاثة أطراف - مفاهيم أساسية هي السلطان والحاشية السلطانية والرعية. وبعبارة أخرى يتخللها شيء من التجريد، تتأسس هذه الدولة، كما توضح ذلك تنظيرات أصحابها على «ذات» تتموقع في قمة الهرم المجتمعي، وهي «السلطان»، و«موضوع» لهذه الذات يوجد في أسفل الهرم وهو الرعية، وبينهما «وسيط» يصل الذات بالموضوع وينفذ أوامرها، وهو «الحاشية السلطانية».

تمارس الذات سلطتها على «الموضوع» بتحكمها في «الوسيط» كأداة لتدبير شؤون الحكم، وقناة لممارسة سطوتها وضبط شؤون الرعايا. وإذا كانت الرعايا واضحة في وضعيتها الدونية المبنية على الطاعة والخضوع واستسلام الجسد أمام جبروت «الذات» السلطانية، فإن «الوسيط»، نتيجة وضعيته بين «ذات» السلطة وموضوعها، يعيش ازدواجية مدوخة تتمثل في خضوعه للسلطة وممارسته لها في آن واحد. هكذا ترى الحاشية السلطانية في ذاتها «موضوعا» لذات السلطان، وترى في الرعايا موضوعا لـ «ذاتها».

«ترى الحاشية السلطانية في ذاتها «موضوعا» لذات السلطان، وترى في الرعايا «موضوعا» لذاتها»

المؤلف

تقدم لنا الآداب السلطانية صورة عن «السلطان» ككائن واحد أوحد، فريد من نوعه، هو الأول والآخر في مملكته. يتميز بالضرورة عن كل الناس، في مظهره وسلوكه، في جده وهزله. ولا يحد من سطوته شيء، يعطي وهو القادر على الإمساك، ويعفو وهو القادر على العقاب.

ومع ذلك، يحتاج هذا السلطان إلى «رجال» يستعين بهم في تدبير شؤون رعيته. وهم، كما تقدمهم لنا هذه الآداب، بمنزلة ظل السلطان ومجرد امتداد لذاته. وهم منه بمنزلة الأعضاء من الجسد: بواسطتهم تصل «يده» الطولى إلى كل شيء، ومن خلالهم يمتلك «عينا» رقيبة لا يغمضْ لها جفن، وعبرهم يتجلى «وجهه» دونما حاجة إلى حضوره، وبهم ينطق بـ «لسان» يغنيه عن تحريك شفتيه.

أما الرعية فهي عين «المفارقة» الحاصلة في هذه الآداب. فبقدر ما هي غائبة ومغيبة كذات مستقلة، هي حاضرة كـ «موضوع»، وحالّة في مجمل الخطاب السياسي السلطاني الذي يصورها لنا «ظلاما» وظلالا يحتاج إلى نور السلطان وهديه، و«يتيما» لأقوام له من دون وصي، و«غنما» سائبة لولا وجود راع يحرص على انتظامها.

تلك هي المحاور الثلاثة التي يحاول هذا القسم الثاني بسطها، ومناقشة بعض الأسئلة التي تثيرها.



4

مفهوم السلطان

من تحصيل الحاصل أن نؤكد مجددا أن «السلطان» يظل المفهوم المركزي الذي تتمحور حوله كل القضايا التي تطرحها الكتابة السياسية السلطانية. وعلى هذا الأساس يمكن الإقرار بصعوبة عنونة فصل من بين فصول أخرى بـ «السلطان»، ذلك أنه بالإمكان تناول موضوعه من زوايا متعددة قد تهم العلاقة بينه وبين مفاهيم أخرى مثل الأخلاق والدين والشرع والعمران والسياسة والاستبداد والتاريخ، وقد تخص العلاقة بينه وبين مكونات المجتمع السلطاني من رجال الدولة بمختلف مراتبهم، أو الرعايا بمختلف أصنافها، وقد تخص العلاقة بينه وبين مواضيع أكثر تحديدا مثل السلطان والجيش أو السلطان والمال أو السلطان ورد المظالم... إلخ.

من جهتنا، نقترح في هذا الفصل ثلاثة محاور نحاول من خلالها تقديم صورة تقربنا من هذا المفهوم. يتعلق المحور الأول بما أسميناه بـ «علامات الاستبداد»، وهو محاولة لاستخراج

«وأولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، ألا يشرك فيهما أحدا، فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد».

الجاحظ

مجموعة من الصور ينطبع فيها استبداد السلطان في شخصه كاسم أو لباس، وفي مجلسه كطقوس ومراسم أو في لهوه وما يفترض من أدب وقواعد جدية لممارسته أو في ظهوره أمام رعاياه وما يتطلبه من ترهيب وإظهار لجبروت السلطة.

ويختص المحور الثاني بقضية، هي في جوهرها مكملة لحقيقة الاستبداد، وهي العلاقة التي تنسجها الكتابة السلطانية بين الدين والسلطان، وهي علاقة لا تخلو من التباس وتحايل، إذ إنها تجمع في آن واحد بين الإقرار بوجود أوجه تماثل عدة بين الله والسلطان في وحدانيتهما والحكمة من وجودهما، وبين استبعاد مسألة «الخلافة»، والخوض في تفاصيلها، وتذويب الشرع في أمور التدبير السلطاني، إن لم نقل تحويله إلى مجال مدني يخص الرعايا محققا للسلطان أمنه واستقراره.

وأخيرا نختم بمحور ثالث يمكن اعتباره نقدا لمفهوم السلطان وتبيانا لحدوده ومحدوديته، وذلك من خلال مواجهته بـ «طبائع العمران» التي تتحكم فيه وتكتم أنفاسه، وبمفهوم السياسة الذي ظل في منأى عن مجال التدبير السلطاني وغائبا عن كل أفق سلطاني محتمل.

أولا: علامات الاستبداد

لا نقصد بـ «علامات الاستبداد» بعدها السياسي الضيق المتمثل في تسلط السلطان المادي أو الفعلي على رعيته من قبيل إجحافها بكثرة الجبايات أو ممارسة التعذيب والتنكيل وقطع الرؤوس متى أينعت وحان قطافها، أو مصادرة الممتلكات والأراضي، أو حتى نزوات خرقاء قد يذهب ضحيتها أفراد وجماعات... إلخ، كل هذا أمر واقع تتفنن صفحات شتى من كتب التاريخ في عرض تفاصيله.

ما نقصده بالعلامات هو مجموعة من الصور والحالات والأشكال والقواعد والأوضاع المعبرة التي تجعل من السلطان الكائن الأول في مملكته، مطلقا ومفردا في سلطته إلى حد يصبح معه قريبا من تلك الصورة التي رسمها «هيغل» W.F Hegel أو «مونتسكيو»: Montesquieu لـ «المستبد الشرقي» (1).

تتخذ هذه العلامات أشكالا مختلفة، نحاول في هذا المبحث إعادة بنائها وترتيبها من خلال أربعة محاور تتعلق بشخص السلطان نفسه ومجلسه وفراغه أو لهوه ثم ظهوره أمام رعيته.

١- شخص السلطان

السلطان من طينة خاصة، يختلف عن سائر الناس، لا يدين بشخصه أو ملكه لأحد، لا يخاف الموت ويتحداه بثبات. يتربع على رأس كل المراتب ويتحكم فيها من دون أن تتحكم فيه، أخلاقياته تخرج الأشياء والناس من «طبيعتها»، إذ بفضله يصبح ما هو «طبيعي»، ثقافيا... وهو «فريد» من نوعه، يتموقع خارج «الأسماء» وخارج «أخلاق العامة». طبيعته الحقيقية كلها «عدل»، إذ يكفي أن يترك نفسه لطبعه ليعم الخير البلاد والعباد، ينتفي في سلوكه عامل «الزمن» الذي يتحكم في اللحظة الفاصلة بين الفعل ورد الفعل، وهو متجرد من كل ضرورات ومتطلبات «علاقات الرحم»، ولا مجال للصداقة معه، بل إن صداقة حميمية بين رجلين من حاشيته تعد «افتتانا عليه وتهديدا له»، وهو أيضا الرقيب على كل ما ظهر وخفي في مملكته، إذ «العلم» بكل شيء من صفاته و«الخوف» من علمه الشامل هو «صفة» العموم [٢].

انطلاقا من هذه الصورة، يبدو من حق الملك الطبيعي أن ينفرد في كل شيء، اسما ولباسا ومسكنا ومأكلا، بل إن الجاحظ يذهب بعيدا في تصويره حين يقول: «وأولى الأمور بأخلاق الملك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، ألا يشرك فيهما أحدا، فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد» [٣].

أ ـ درءا لكل تساو محتمل «من حق الملك ألا يسمى ولا يكنى في جد أو هزل ولا أنس ولا غيره» [٤]، ومن يفعل ذلك «يعتبر جاهلا ضعيفا خارجا من باب الأدب» [٥]. فالاسم الملكي يوجد فوق أسماء الناس، وهو اسم ليس كباقي الأسماء، بل إنه إلى الصفة أو الصفات أقرب، وحتى في هذه الحالة يكون التفرد لازما، فمن حق الملك إذا دخل عليه رجل وكان اسم ذلك الرجل الداخل يوحي بإحدى صفات الملك، فسأله الملك عن اسمه أن يكني عنه ويجيب باسم أبيه [٦].

ب ـ وإذا كانت المراتبية أمرا واقعا في المجتمع السلطاني (ولا حاجة إلى مناقشة مدى إسلاميتها) بمقتضاها يجب أن يكون التمييز بين «العامة» و«الخاصة» و«خاصة الخاصة»... باديا للعيان... وإذا كان هناك من ذهب بعيدا في اقتباس بعض صورها الفارسية مطالبا بتخصيص كل فئة اجتماعية أو مهنية بلباس معين ولون محدد حتى لا يقع الخلط في المراتب [٧]، فالأولى بهذا التمييز «لباس» الملك الموجود في قمة الهرم السلطاني. فمن علامات

التفرد «اللباس الملكي» الذي «تعجز عنه الرعية»، ومن إجلال الزي الملكي وإفراده «أن يباين لباس الناس» [٨]، وليس هذا التباين شكلا ولونا، مع الزي الملكي إجراء شكليا بقدر ما هو مظهر من مظاهر «طاعة أهل المملكة» [٩].

جـ- يشمل هذا التفرد أيضا «مسكن» الملك الذي عليه إن أراد أن يستوطن مكانا، أن يختار «الفسيح» منه ويجعله محاطا بخواصه وجنوده حتى يكون آمنا [١٠]، وهذا ما يؤكده غير ما مرة سلطان تلمسان الذي ينصح ولي عهده قائلا «لا تغفل عن تفقد قصرك في نهارك وليلك ولا تؤمن عليه أحدا غيرك ولا تجعل لقصرك بابين ولتقطع الداخل والخارج (...) وليكن فتيانك على باب قصرك من الخارج وأسلك في ترتيبهم أحسن المناهج، فلا يطلعون على أسرار قصرك...» [١١].

وما تنبغي الإشارة إليه في هذا السياق هو التأكيد على إخفاء السرير المعد لنوم الملك، فمن أخلاق الملك عند الجاحظ «ألا يكون لمنامه في ليل ولا نهار موضع يعرف به» [١٢]، ومن بين شروط سياسة بدنه وسلامته عند ابن أبي الربيع «ألا يعرف أحد مبيت الملك أو منامه» [١٣]، وفي هذا السلوك اقتداء بملوك فارس - مثل أردشير وكسرى - الذين «كان يُفرش للملك منهم أربعون فراشا في أربعين موضعا، ليس منها فراش إلا ومن رآه من بعيد على الانفراد، لا يشك في أنه فراش الملك خاصة وأنه نائم فيه» [١٤]. ومثل هذا التمويه يندرج، كما يعلق الثعالبي في «حكم الحزم والاحتياط وشرط السياسة» [١٥].

د - يتحدث ماكس فيبر عن «حياة الرفاه» التي طبعت بلاطات أوروبا العصر الوسيط، ويلاحظ أنها لم تكن ذات طبيعة «استعمالية» أو «استهلاكية»، ولكنها كانت نوعا من «إثبات الذات» Auto - affirmation [١٦]. وهذا أمر ينطبق تماما على المائدة الملكية التي تتحول بمأكولاتها المتعددة، وألوانها المختلفة، ووفرة محتوياتها، وتناسق موادها...إلخ من غذاء طبيعي معد للاستهلاك «الحيواني» إلى «دلالة ثقافية» أو رمز يجمع بين الغنى والترف الملوكي وانضباط الجسد الحيواني الشهواني.

لمائدة الملك، إذن دلالة خاصة تميزها عن سائر الموائد، إذ لا يكون الغرض منها سد خلة الجوع بقدر ما تصبح «رمزا» ملوكيا يحول كل من تحلق حولها من طبيعته «الحيوانية» إلى «الثقافة الإنسانية» [١٧]، فموائد الملوك «إنما

تحضر للتشرف لا للتشبع»[١٨]، ذلك أن ليس في كثرة الأكل مع الملك معنى يحمد، وإنما حظ أولئك المتحلقين حول مائدة السلطان «المرتبة التي رفعهم إليها، والأنس الذي خصهم به...»[١٩]، بل وعلى هؤلاء الذين أسعفهم الحظ في مقاسمة الملك مائدته أن يمتثلوا لكل الطقوس اللازمة في الحضرة السلطانية، فلا ينبسوا بكلمة، وهم يأكلون إلا إذا أذن الملك، وأن يحسنوا الاستماع لحديثه ولا يعارضوه، كما من حق الملك عليهم «إذا رفع يديه عن الطعام أن ينهض عن مائدته كل من الحاف»[٢٠].

وإذا كان الاسم واللباس والمسكن والمأكل علامات دالة على التفرد الملوكي، فإن هناك مشهدا يؤكد هذه الدلالة بفضائه وطقوسه وحيثياته: إنه المجلس السلطاني.

٢ ـ المجلس السلطاني

يتخذ «المجلس السلطاني» أشكالا متعددة، فقد يكون جلوسا «للخاصة» أو الحاشية السلطانية لتدبير أمر من أمور السياسة، وقد يكون جلوس طرب ومسامرة مع «الندماء» بهدف الترويح عن النفس والتخلص من أعباء التدبير السياسي، وقد يكون مجلسا «للمظالم» تتشوف فيه الرعية أو العامة إنصافها ورد مظالمها وتحقيق العدل بين الناس.

تتخلل مختلف هذه «المجالس» طقوسا خاصة، وتخضع لمراتبية صارمة يظل السلطان فيها قطب الرحى مع ما يتطلب ذلك من سلطة وتفرد وعزة واستحضار مستمر للهيبة السلطانية.

ليست المراسم المصاحبة لجلوس السلطان لخواصه، طقوسا «شكلية» لا غير، بل هي في جوهرها نظام سلطوي و«أداة هيمنة». فالرعية بعامتها وخاصتها، تعتقد فيما تشاهد، وبقدر ما يكون السلطان بعيد المنال يزداد احتراما بل إن هذه المراسم، تتجاوز في حقيقتها أن تكون وسيلة من وسائل الهيمنة ليصبح هدفها الأساسي هو تبجيل شخص السلطان نفسه[٢١].

هكذا يمكن التعامل مع البلاط السلطاني كهيئة سلطوية معقدة تحفل بالعديد من الرموز والعلامات التي تجعل منه النواة المركزية التي عنها تنبثق قنوات السلطة التي تنشر ظلالها على المملكة ككل. كما توضح لنا هذه العلامات أن رغبة السلطان لا تتمثل فقط في الممارسة الفعلية للسلطة، وهذا

أمر مفروغ منه، وإنما أيضا في إظهار هذه السلطة وجعلها بادية للعيان وشيئا «محسوسا»، فإن كان السلطان يحكم رعيته كأب وصي محاولا الظهور أمامها بمظهر «رب الأسرة» الحريص على شؤونها، فإنه يتحول في «بلاطه» إلى حاكم بأمره.

ما يبقى عالقا في ذهن القارئ، وقد طوى الصفحات السلطانية الخاصة بالموضوع، هو «صورة» أو مجموعة من الصور تساهم كلها في تأثيث مشهد «بلاط سلطاني» تتجاوز شكلياته حدود التواضعات الأخلاقية واحترام الفضاء السلطاني لتصبح علامات نظامية وجوهرية تؤدي وظيفتها على كل المستويات النفسية والسياسية والدينية.

يرى ابن خلدون أن «للسلطان شارات وأحوالا تقتضيها الأبهة والبذخ يختص بها، ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته» (٢٢)، ويذكر من بين هذه الشارات السرير (المنبر والتخت والكرسي)، وهو «أعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها...» (٢٣)، وإذا كان إلياس كانتي E. Kanetti قد تحدث بتفصيل عن دلالات الموضع الذي يحتله الشخص ودلالات وضع هذا الشخص نفسه وعلاقة كل ذلك بإظهار السلطة (٢٤)، فإنه بإمكاننا أن نتحدث في ما يخص السرير الملكي على ثلاثة عناصر تجعل منه مكانا سلطويا وتتمثل في علوه وارتفاعه عما يحيط به، وندرة المواد المصنوع منها والتي قد يكون أبعدها مدى «ذهبا» وموقعه الذي يسمح لـ «عين السلطان» بأن تقع على كل من حوله من جلوس (٢٥).

يشير ن. إلياس N. Ilias في دراسته حول «مجتمع البلاط» إلى التزام الملك نفسه بطقوس البلاط، إذ إنه يصعب أن يلزم الآخرين بتفاصيل المراسم الواجبة في حضرته دون أن يتقيد هو نفسه بشكلياتها (٢٦). وهذا ما يؤكده الأدب السياسي السلطاني الذي يرى ضرورة التزام السلطان بمقتضيات سلوكية تضفي نوعا من الهيبة على شخصه وفضائه معا، ومن هذه المقتضيات ما يجب التحلي به مثل التجمل والصورة الحسنة والإقلال من الكلام، والتزام الهدوء، والابتسام بدل الضحك، ولزوم الوقار (٢٧)، ومنها ما ينبغي اجتنابه، ويشمل كل العلامات التي من شأنها أن توحي بخضوعه للجسد مثل تشبيك

الأصابع أو إدخالها في الأنف، ووضع اليد على اللحية والضحك والعبث بالقلنسوة والالتفات ومد الرجل والقيام والقعود أو التحول عن الحالة التي جلس عليها واللعب بالخاتم وتحليل الأسنان والإشارة باليد والبصاق والتمطي والتثاؤب والانبساط الدال على الفرح أو الانقباض الدال على الحزن...»[٢٨]، وهي كلها علامات أبلغ المرادي في تفسير دلالتها بقوله إن حالة السلطان ينبغي أن تكون من التوسط بحيث «لا يدرى معها ما في نفسه ولا يستدل بها على شيء من أمره»[٢٩]، وبعبارة أخرى يصبح السلطان في هذه الحالة كائنا غير قابل للاختراق وممتنعا عن أي قراءة محتملة.

وإذا كان السلطان مسايرا لما يقتضيه مجلسه من قواعد، فالأولى بهذا الالتزام طبعا جلساؤه منذ دخولهم المجلس السلطاني إلى مغادرتهم له. فبعد الإذن بالدخول يكون عليهم السلام على الحضرة السلطانية والتزام الوقوف بعيدا عن السلطان، (أو حيث قُرئ السلام)، ثم يكون الاقتراب رويدا رويدا حسب الإشارة السلطانية (وقد لا يسمح للشخص بالدنو من السلطان إلا بعد تفتيشه) وتقبيل يده الكريمة ثم الجلوس في المكان المناسب حسب تراتبية المجلس، والتزام الصمت إلى أن يأذن الملك بالكلام، وإذا أذن بذلك، فليكن بصوت خفيض لا يرتفع عن صوت السلطان، ولتحترم فيه القواعد حسب طبيعة الموضوع (تهنئة، تعزية، مدح، إخبار...) وليكن الكلام بلغة تحول كل سؤال محتمل إلى صيغة جواب، إذ السلطان يسأل ولا يجيب. وليكن أيضا من السلطان إلى السلطان لا لغيره...»[٣٠]، وليحذروا إفرازات جسدهم من نحنحة مفاجئة أو حركة طائشة، وليتيقظوا للانتباه لأي تضايق سلطاني مفاجئ، وليتغافلوا عن أدنى حركة منه قد لا تليق بمقامه، ولتكن بديهتم حاضرة لسبر كنه أي رغبة من رغباته[٣١]، وعليهم أخيرا ألا يبارحوا أمكنتهم، تماما كما دخلوا، إلا بإذن منه.

تقدم لنا هذه المشاهد حسابا دقيقا لكل الحركات والسكنات التي ينبغي الامتثال لها. وكل خرق أو اضطراب يصيبها معناه خرق لنظام المراتبية ووضع السلطة موضع السؤال. بيد أن الامتثال للمراتبية لا يخص مجالس السلطان الجدية فقط بل يسري أيضا على مجالسه اللاهية.

٣ ـ حينما يلهو السلطان

من الصفات الملازمة لشخص السلطان الهيبة والوقار، كما أن أمر سلطته يدخل في باب الجد والمسؤولية الذي لا يحتمل الهزل واللعب. وأغلب من تحدث عن تاريخ الخلفاء والملوك والسلاطين حصر حديثه، طوعا أو قسرا، في ذكر آثارهم العمرانية ومنجزاتهم التاريخية وانتصاراتهم العسكرية وحيلهم السياسية... ومع ذلك ننسى أن السلطان، مثل سائر الناس، لا بد له من إراحة جسده وذهنه من أعباء الدولة ومستلزمات الجد.

وباستقصاء النصوص المتعلقة بهذا المجال، يمكن القول إن موضوع «اللهو الملكي» كما يسميه الجاحظ، ليس محل إجماع، أو هو أمر يكون في غالب الأحيان في حكم المضمر أو المسكوت عنه، وهكذا نجد من يتجاهل الحديث عنه تماما، ولا يذكره إيجابا أو سلبا، وهناك من يحذر من مغباته وعواقبه على شخص الحاكم ومسار دولته، وهناك، وهو من يهمنا، من يذكره دون حرج، بل ويخطط القواعد الجدية لممارسة البسط واللهو السلطاني الذي يتخذ أشكالا متعددة من مجالس طرب وغناء وشراب وجوارٍ وغلمان أو رحلات صيد وتنزه أو لعب بالنرد والكرة والشطرنج...إلخ.

ومع ذلك تجب الإشارة إلى أن كل الأدباء الذين تحدثوا عن «لهو الملوك» يتفقون على أن ممارسته بلا حدود والإفراط فيه يؤديان إلى ضياع السياسة وخراب المملكة، مما يعني ـ كما هو الشأن في مجمل أخلاقيات الملوك ـ ضرورة التوسط فيه ليتحقق الإمتاع والانتفاع. ما يهمنا في موضوع «مجالس الشراب واللهو» السلطانية هو تحديدا التساؤل حول حال السلطان مع جلسائه وندمائه: هل ينتفي الجد ومعه كل قواعد الأدب في مثل هذه المجالس؟ هل يقع التساوي الذي يجب ألا يقع بين السلطان ومن بحضرته؟ وهل يفقد السلطان شيئا من أبهته وعزته في مثل هذه الجلسات «الخاصة»؟

جوابا عن هذه التساؤلات، نشير إلى بعض النقط المتعلقة بشخص السلطان أولا، وجليسه أو نديمه ثانيا.

يمدح الثعالبي «النبيذ» ذاكرا مزاياه، ومؤكدا على أحقية الملوك في الاستلذاذ بنعمته [٣٢] وينصح «نظام الملك» كل السلاطين بـ «ضرورة تخصيص وقت من الزمان للجلوس مع الندماء، ترويحا عن النفس من أعباء الدولة واتقاء من ذهاب هيبة السلطان إن هو قضى كل وقته مع عبيده ووزرائه في

قصره» [٣٣]، غير أن هذه النصائح لا تعني أبدا الإدمان عن الشراب أو الإغراق في الطرب والغناء، بل ينبغي على صاحب الأمر «أن تكون عادته جارية في مشاربه بأن يأخذ منها ولا تأخذ منه وأن يقهرها ولا تقهره، ولا يؤثر فيها إلا بقدر ما يعطيها من قيادة ونهاية تلك النشوة الجامعة بين مصلحة جسمه ومسرة قلبه...» [٣٤]، ومع ذلك يستحسن الأدب السلطاني اتخاذ الملك لـ «ستار» بينه وبين ندمائه يمكنه من الاحتجاب في أثناء حفلات الشراب وجلسات الطرب لما في ذلك من حفظ لهيبته من «إغفاءة سكر» مفاجئة أو «نعير طرب أو رقص أو حركة بزفير تجاوز المقدار»، وذلك اقتداء بـ«ملوك الأعاجم كلها ـ من أردشير بن بابك إلى يزدجرد ـ التي كانت تحتجب عن الندماء بستارة»، هؤلاء الملوك الذين عنهم يقول الجاحظ «أخذنا قوانين الملك والمملكة وترتيب الخاصة والعامة وسياسة الرعية...» [٣٥].

وتجدر الإشارة إلى ضرورة تغافل الملك عن بعض سقطات ندمائه، خاصة أن المجلس مجلس مفاكهة. فمن أخلاق الملك السعيد «ترك القطوب في المنادمة وقلة التحفظ على ندمائه ولا سيما إذا غلب أحدهم على عقله وكان غيره أملك به منه بنفسه، وللسكر حد إذا بلغه نديم الملك، فأجمل الأمور وأحراها بأخلاقه ألا يؤاخذه بزلة إن سبقته ولا بلفظة إن غلبت لسانه ولا بهفوة كانت إحدى خواطره» [٣٦]، فمن القواعد الواجب احترامها في «نظام جلسات النبيذ» تمتيع الندماء بنوع من حرية كلام من شأنها أن تفرح السلطان بما تسمح به من نكت وعزر وحكايات عجيبة وأحداث مضحكة. وهذه أمور لا تمس بتاتا «علياء الملك» [٣٧]، بل إن التخفيف من حدة البروتوكول مع الندماء يضفي على المسامرة والمنادمة طابعا يقترب من الحميمية، ويختلف تماما عن الجو السائد مع وزراء الدولة وخدامها...

ولكن، هل يعني هذا انسياب الجلساء وعربدة الندماء؟ يبدو أن لممارسة اللهو السلطاني قواعده الجدية... وهذا ما يتضح على الأقل في أربعة مستويات تخص أخلاقيات الجليس ـ النديم.

أ ـ لا يتحكم السلطان فقط في دخول النديم الحضرة السلطانية اللاهية بل يتحكم أيضا في مغادرته لها إذ «ليس من حق الملك أن يبرح أحد مجلسه إلا لقضاء حاجة، فإذا أراد ذلك فمن الواجب ألا يلاحظه، فإن نظر إليه مضى لحاجته [٣٨]، وقد يحدث، والمجلس مجلس شراب وأنس ليلي، أن يغلب

النعاس عيني الملك، في هذه اللحظة يجب أن ينهض من بحضرته من صغير أو كبير بحركة لينة خفيفة حتى يتوارى عن مجلسه ويكون بحيث يقرب منه إذا انتبه، ولا يقولن جليس الملك في نفسه: لعل الملك إن هب من نومه لا يسأل عني فإن ذلك من أكبر الخطأ» (٣٩).

ب ـ يخضع الجليس ـ النديم لـ «مراتبية المجلس» فـ «من أخلاق الملك أن يجعل ندماءه طبقات ومراتب، وأن يخص ويعم ويقرب ويباعد، ويرفع ويضع، إذ كانوا على أقسام وأدوات» (٤٠).

ومع ذلك، قد يحدث للملك، وهو الأمر الذي لا يؤمر، أن يخرق هو نفسه نظام المراتبية لسكر غلب عليه «فيأمر الزامر من الطبقة الثانية أو الثالثة أن يزمر على المغني من الطبقة الأولى...»، في هذه الحالة، وربما فيها وحدها، يمكن عصيان الأمر الملكي، ويكون من عذر العاصي أن يقول ما قاله الجاحظ: «إن كان ضربي بأمر الملك وعن رأيه، فإنه سيرضى عني إذا صحا بلزومي مرتبتي» (٤١).

ج ـ يتحكم السلطان في «شراب» الجليس ـ النديم نوعا ومقدارا، فليس من حق أحد أن يحمل معه نبيذا، ومثل هذه الفعلة تعني أن «النبيذ» الملكي أقل جودة، إن لم يكن غير كاف (٤٢)، وهذا أمر لا يصح. وليس للجليس من جهة أخرى «أن يختار كمية ما يشرب ولا كيفيتها، وإنما هذا إلى الملك» (٤٣)، الذي يبقى عليه، مع ذلك، ألا يكلف نفسا إلا وسعها.

د ـ من شروط الجليس ـ النديم نظافة الجسم وطهارة الثوب وأهم ما هو مطلوب فيه أمران: حسن الاستماع ومليح الكلام. فعلى النديم أن يركز «مجامع فكره وذهنه» (٤٤)، وهو يستمع لكلام الأمير، فلا يلاحظ عنه أبدا ولا يقاطعه «وإن كان يعرف الحديث الذي يحدث به الملك»، بل يصغي إليه كـ «من لم يسمعه قط» ويستبشر خيرا به (٤٥) ومن حق الملك ألا يكلمه أحد من الندماء مبتدئا ولا سائلا لحاجة حتى يكون هو المبتدئ بذلك، وإن سمح له بالكلام فليكن بصوت خفيض وبلغة العارف المتقن لأصناف الحكي وفنونه (٤٦).

لو قارنا بين الحديث عن الوظائف السلطانية من وزارة وكتابة وحجابة وشرطة...إلخ وندماء السلطان وبعض جلسائه، أو بعبارة أخرى بين مجالس السلطان العامة ومجالسه الخاصة للاحظنا فارقا نوعيا يتمثل في انضباط

أجساد المجالس الأولى، بل موتها، وإمكان تحرك أجساد المجالس الثانية أو على الأقل تمايلها. وإذا كان «الوزير مثلا ومن على شاكلته، محكوما بكل شارات السلطان ومستلزماتها فبإمكان النديم، وتحديدا «المهرج» le bouffon السلطاني أن يتخلص من ثقل شكلياتها أو يؤمر بذلك، وبالمقابل يتميز هذا المهرج بحضور البديهة، والقدرة الفائقة على المفاكهة، والخروج من المآزق بضحكة أو حكاية نادرة قد تتجاوز في مضامينها حدود الأدب وما هو مقبول. ومع ذلك يتقبل منه الملك زيغانه بل قد «يعفيه من فرائض وواجبات لا يسمح بتجاوزها من قبل سواه» [٤٧].

وحده المهرج، دون غيره، كان قادرا على التخلص من شارات السلطان والانفلات من عقابه [٤٨].

٤ ـ الظهور السلطاني

إذا كان السلطان يجالس الخاصة ويحادثها ويظهر أمامها «سائر الأيام»، وإذا كان المراد بـ «احتجاب السلطان»: «ألا يحجب عن مجلسه خواص الناس وذوي المروءات وأرباب الشرف والبيوتات، وأن يأذن للعلماء وأهل الدين إذا استأذنوا عليه» [٤٩]، فإن حظ الرعية منه رؤيته في المواكب مع ما يتطلب ذلك من شروط ومواصفات تدخل في باب التدبير السلطاني.

وأول الشروط أن يكون الظهور على «قدر محكم وحد معتدل» [٥٠] حتى لا تسقط هيبته، وتبتذله العيون، فتجرؤ عليه العامة ويهون أمره لديهم، «وإنما هيبة الملك في قلة رؤية الناس له وتعذر وصولهم إليه» [٥١]، وحينما يضطر للظهور وتتحقق أسبابه، يستحسن أن يكون مفاجئا دون تحديد يوم بعينه لأسباب أمنية تحول دون أن «يواعد العدو الماكر اللقاء فيه»، وأيضا حتى لا يعوقه عن ذلك اليوم «كسل أو لذة مغتنمة» أو «عارض شغل» [٥٢].

ومن بين مستلزمات ظهور السلطان لعامة الناس أن يكون راكبا، وأن يختار لركابه «كل فرس عظيم المنظر، حميد المخبر، جبار البنية»، ألا يتقدم الموكب «فيلقى من يرد عليه دون حاجب»، ولا يكون في مؤخرته فيؤذى بغباره وعليه الظهور بمظهر «وقار في غير قطوب، وبسط وجه في غير ضحك»، وتتخلل «الموكب السلطاني» كل علامات السلطة وشارات الرهبة، إذ يتقدمه فرسان «وأسلحتهم مشهورة»، وحجاب وأعوان يمنعون العامة من «سلوك الطرقات»،

كما يتقدمه الخيول والجوارح وكلاب الصيد والفهود يعقبهم «بغال محملة» بـ «الشراب والكسوة»، كما يصاحبه «العلماء والفقهاء والقضاة»، و«أمير الجيش وصاحب الشرطة...»، ناهيك عن ضرب الطبول والنفير في البوقات، ويبدو واضحا أن كل هذه العلامات [٥٣] تجعل من السلطة شيئا ملموسا واضحا للعيان ومن السلطان رمزا للغنى والرخاء والنبل.

إذا كانت كل العلامات السابقة تضفي على السلطان صورة القوي الجبار القادر على كل شيء والغني عن الناس، فإن ظهوره للعامة في «مجالس المظالم» يسبغ عليه صورة العادل الرؤوف برعيته والمتفقد لأحوالها، والقادر على الحكم بين الناس وتحقيق العدل في لحظته، بشكل مباشر وسريع وأينما حل وارتحل دونما حاجة إلى بطء القضاة وتحرياتهم، وكأنه يستعيد وقتها ما فوضه إليهم، كما أن علنية جلسات رد المظالم، والشارات التي تؤثث فضاءها وما توحي به من هيبة ورهبة [٥٤] تجعل من السلطان، كائنا فريدا من نوعه، بل أحيانا متجردا من دولته حين يقاضي بين الناس وأعوانه الذين اشتطوا في استعمال السلطة.

إن «العدل أساس الملك»، كما تردد غير ما مرة الأدبيات السلطانية، «ومجالس المظالم»، هي مناسبة لمعاينة هذا المبدأ بل إنها «من أعظم قوانين العدل» التي تسمح بالنظر في «الشكايات وقضاء الحاجات والفصل بين الخصماء والانتقام من الظلمة الغشماء، وقمع الظالم وقهره، وحماية المظلوم ونصرته (...) وتفقد الضعفاء والمساكين والأرامل والأيتام المحتاجين والنظر في أهل السجونات...»، ولا بأس أن يستعين السلطان في رده للمظالم بالفقهاء «لإزالة ما قد يقع في الأحكام من التباس»، بل أن يحضر معه «قضاة وحكاما» و«عدولا» و«كتابا» ليستعلم بهم ما يثبت من حقوق، ويشهدهم على ما أوجبه منها... [٥٥].

وفي ما وراء الغاية المباشرة من عقد مجالس المظالم المتمثلة في إحقاق الحق ورد المظلمة، يؤكد الأديب السلطاني أيضا أن المواظبة على عقد هذه المجالس تعتبر أداة حاسمة لثني المفسدين من أعوان السلطة عن فسادهم، ونشر الخوف بينهم من عقاب سلطاني قد لا يرحم [٥٦]. وفي جميع الأحوال، فإن لظهور السلطان المحكم، أمام الملأ في المواكب أو المجالس العامة مزايا عدة لا يقابلها غير مساوئ الاحتجاب الزائد عن قدره والمتمثلة في استشراء

المفسدين والمدعين، واستبداد الأمراء والأعوان، وانتشار الريبة والإشاعات بين الناس عن سبب غياب السلطان المستديم (٥٧).

لقد حاولنا أن نشير طيلة هذا المبحث إلى بعض العلامات السلطانية التي يصعب أن نختزلها في مجرد إجراءات شكلية أو تواضعات أخلاقية، إذ إنها تنم عن نظام سلطوي مراتبي يجعل من السلطان كائنا مفردا وفريدا من نوعه. فكل العلامات الملازمة لشخصه (الاسم واللباس والمأكل...) أو المصاحبة لظهوره أمام الآخر (مجالس التدبير، مجالس اللهو، الظهور أمام الرعية...) تصب في إبراز فرادته وتبيان جبروته، وقدرته الفائقة على كل شيء، وترجى رحمته، بل وأيضا التوق إلى رؤيته...

ولكن، ألا تخبئ هذه الصفات المذكورة، نوعا من العلاقة بين الحاكم والمحكوم قريبة الشبه بالعلاقة بين الإله وعبده؟ ألم يتحدث بعض الباحثين عن المماثلة بين الله والحاكم في حضارات الشرق بما فيها الحضارة الإسلامية؟ وما دور الدين في إذكاء مثل هذه التصورات؟

ثانيا: الدين والسلطان

كيف تعامل الأدب السلطاني مع المسألة الدينية؟ وكيف تصور بالتالي علاقة السلطان بالإسلام دينا وشرعا؟

في محاولة الإجابة عن هذا السؤال المركزي، الواضح في طرحه، المركب والشديد التعقيد في امتداداته وتقاطعاته، تطرح ضرورة تحديد بعض المفاهيم المستعملة من جهة والمنهجية التي سنلتمس من خلالها عناصر أجوبة لهذا السؤال.

إن نعت «السلطاني» الذي ألحقناه، سواء بالأدب، أو بالدولة، يثير وحده كل الإشكاليات، موضوع هذا المبحث. فهو على الرغم من أنه يشكل حقيقة تاريخية واقعية وفعلية، نلاحظ كيف يواجه تارة بالرفض المطلق بدعوى إسلامية مفترضة للدولة وفقهائها، فيصبح السلطان والإسلام على طرفي نقيض لا مجال للالتقاء والتصالح بينهما، وفي أحيان أخرى، يُقبل الجمع بين المفهومين، على نحو سلبي، فينظر إلى التاريخ السلطاني الفعلي على أساس أنه مفارقة وزيغ عن «روح الإسلام» بأمل أن يهدي الله سلاطينه، فتشع أنوار الإسلام وتمحي المفارقات ليتصالح تاريخ الوقائع النسبية مع مثل الدين

المطلقة. وتارة أخرى، يُقَرُّ بالتداخل بين حقيقتي السلطنة والإسلام، ويكون الاعتراف بتبعية الواحد للآخر، وافتقار هذا لذاك، فينمحي كل تناقض بين السلطان والإسلام وتخف «المفارقات» إلى حد الذوبان بين «الواقع السلطاني» و«المثال الإسلامي».

إن الدولة التي نتحدث عنها، والأديب ـ الفقيه الذي كان يعيش في بلاطها، أو يطمح لذلك، هما الشاهدان على تاريخية ما يسمى بـ «الدولة الإسلامية»، وهما المعبران أيضا عن مفارقة التاريخ الكبرى المتمثلة في الحضور الفعلي والمادي للدولة الإسلامية من جهة، وغيابها «الأخلاقي» أو استحالة تحقق مثالها شأنها في ذلك شأن كل «الطوباويات» التي عرفها التاريخ البشري سابقا أو تلك التي سيعرفها لا حقا مادام التاريخ مجال صراع، ومادام الإنسان لم يتحول بعد إلى ملاك، لذا حينما نتحدث عن إسلام الدولة السلطانية أو سلاطين الإسلام (ولتسميهم خلفاء أو أمراء، أو ملوكا، فلا فرق) فالمقصود يكون «الواقع» وليس «المثال».

متى يكون الإسلام سياسة أو تصبح السياسة إسلاما؟ متى يحصل التطابق بين المفهومين، وهل حدث تاريخيا هذا التطابق؟ وما سر السلسلة اللامتناهية من المفارقات بين الخلافة والملك، والجهاد والحرب، والحاشية والصحابة، والشرع والاصطلاح، والدين والدولة، والقرآن والسلطان...؟ لقد تعددت الأجوبة وتباينت، بيد أننا لن ننشغل بتأييد هذا الجواب أو معارضة ذاك، بقدر ما ينحصر مسعانا في طرح تصورات الأديب السلطاني للمجال الديني وما ينسجه له من علاقات مع السلطان، وذلك من خلال سموهم بشخصه إلى حد القول بنوع من التفويض الإلهي في ممارسة الحكم، ثم نناقش ثانيا استبعاده لمسألة الخلافة وتقريبه لـ «الشرع» إلى حد يكاد يصبح معه دينا مدنيا إن صحت العبارة. وعلى خلاف ما يعتقده الكثيرون، نتحدث في نقطة أخيرة عن بعض مظاهر التمييز (ولم لا نقول الفصل) بين مجالي الدين والسياسة كما يطرحهما الأديب السلطاني.

١ـ السلطان ظل الله

يلاحظ د. عابد الجابري في دراسته لـ «الأيديولوجيا السلطانية» أن «العقل السياسي العربي مسكون ببنية المماثلة بين الإله والحاكم»، وهي خلاصة توصل إليها من خلال دراسته للعديد من النماذج كالجاحظ والماوردي

والطرطوشي، وأيضا الفيلسوف الفارابي، بل إنه يضيف قائلا: «كان من الممكن أن نعرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات حيث تهيمن الأيديولوجية الريعية المؤسسة على مدح «الأمير»، وعطائه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للأيديولوجيا السلطانية ولقضيتها المركزية: المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مطابقة تخلع فيها على الأمير صفات الألوهية مباشرة» [٥٩]، وهي الخلاصة نفسها التي سبق للشيخ علي عبد الرازق أن بسطها بقوله مخاطبا قارئ كتابه: «وأنت إذا رجعت إلى كثير مما ألف العلماء، خصوصا بعد القرن الخامس الهجري، وجدتهم إذا ذكروا في أول كتبهم أحد الملوك أو السلاطين رفعوه فوق صف البشر، ووضعوه غير بعيد عن مقام العزة الإلهية» فالله تعالى «هو الذي يختار الخليفة ويسوق إليه الخلافة»، والسلطان هو «ظله» في الأرض [٦٠].

وينحو بعض المحققين المنحى نفسه، فهذا محقق «سلوك المالك»، يربط بين مبدأ «طاعة الملوك وتبجيلهم» واعتبار هؤلاء «ظل الله في الأرض»، لجمعهم بين «الرئاسة الدينية والدنيوية» [٦١]، كما يؤكد محقق «التبر المسبوك» فكرة المماثلة عند الغزالي الذي يرى «أن الحاكم السياسي هو ذاك الإنسان الذي اصطفاه الله من بين العباد، وزوده باستعدادات كافية من أجل حكم الجماعة» التي تتمركز حول شخصه بصفته «الملك الظل الإلهي الذي يستمد سلطانه من الله» [٦٢].

إذا كان بعض الباحثين ينفون على النظام السياسي في الإسلام صفة التفويض الإلهي، فبم نفسر إذن الأقوال السابقة، بل وكيف نفسر أيضا مئات النصوص السلطانية، وغيرها التي تصب في هذا الاتجاه؟

تحيل فكرة المماثلة (أو على الأقل التشبيه) بين «ذات الحاكم» و«المقام الإلهي» إلى الحضارات الشرقية بمختلف تجلياتها، فلقد اعتبر فراعنة مصر القديمة أنفسهم آلهة، وتدرج الأمر إلى اعتبار إمبراطوريي بابل أنفسهم أبناء للآلهة، وحصل نوع من التخفيف في حدة التماثل عند ملوك فارس الذين رهنوا تصرفاتهم وسياساتهم بمشيئة الله وإرادته [٦٣].

ما أثر هذه الفكرة الشرقية على الحضارة العربية الإسلامية وتحديدا على التصورات السياسية السلطانية؟ إذا انطلقنا من أن مفهوم الشرق لا ينحصر فقط، أو بالضرورة، في الاصطلاح الجغرافي بقدر ما هو نظام

ثقافي واجتماعي وسياسي ونفسي... (أو هو كما يراه هيغل F.W Hegel «روح عامة» أينما وجدت فثمة الشرق)، فإننا لن نعدم، في الوقائع أو التصورات، ما به نبرر عشرات الخيوط الرابطة بين السلطان ونظرائه الشرقيين.

لقد شكل «التنظيم الهرمي الآسيوي» أحد المكونات الأساسية للدولة الإسلامية، وتمثل بخاصة في مختلف الآثار والتفاعلات التي أحدثها وراثة العرب «لأجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية» [٦٤]، ولم يكن للدولة العربية الإسلامية الوليدة من خيار - حسب ما تبرزه وقائع التاريخ - لتأسيس دعاماتها وتدبير أمورها، غير اقتباس تقاليد جيرانها في هذا المضمار وتحديدا سياسات أمة فارس التي انهدت تحت ضرباتها. بيد أن «نقل» أجهزة سياسية وإدارية من مجال حضاري إلى آخر يفترض بالضرورة شيئين: قابلية المجال المستقبل لاستنبات الوافد الجديد عليه بتكييفه وإدماجه، ثم تلبية هذا الوافد الجديد لحاجة ملحة مع ما يستتبع ذلك من تفاعلات تؤثر في مسار وطبيعة جهاز الدولة، وهذا ما حدث بالضبط للسياسات الإسلامية في علاقاتها بالسياسات الفارسية، وهذا أيضا ما يؤكده ظهور فئة «الكتاب الإداريين»؛ منشئها وأصولها وثقافتها ووظيفتها وما تولد عن ذلك من عمليات النقل والترجمة للآثار السياسية الفارسية في مراحل مبكرة من بداية الدولة الإسلامية والتي ستلعب دورا حاسما في صوغ الفكر السياسي الإسلامي، وتحديدا الآداب السلطانية موضوع بحثنا.

وتأسيسا على ما سبق، نعثر بسهولة على انعكاسات شتى لفكرة المماثلة الإلهية - السلطانية، أو على الأقل تشبيه الحاكم السياسي بالذات الإلهية، فصاحب «الواسطة» يرى «أن الملك خليفة الله في أرضه، الموكل بإقامة أمره ونهيه، قلده بقلائد الخلافة (...) وأتاه من ملكه» [٦٦]، ويؤكد ابن أبي الربيع الفكرة نفسها بقوله «ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة، وضع الله لهم سننا وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصب لهم حكاما...» [٦٧]. ويربط الغزالي ضرورة طاعة السلطان بكونه «ظل الله في أرضه» [٦٨].

إن وجـود السلطان نفسـه - كمـا يلخص ذلك الطرطوشي - هو «حكمة إلهية»، ولولاه «لما كان لله في أهل الأرض حاجة»، بل إن السلطان يصبح «من حجج الله على وجوده سبحانه ومن علاماته على توحيده... فكما لا يستقيم السلطان إلا بوحدانية الحاكم لا ينتظم العالم إلا بالله الواحد الأحد، و«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» [٦٩].

ومع ذلك، ينبغي التنبيه إلى أنه حتى لو سلمنا بوجود ما يقرب تصورات الأديب السلطاني من نظرية «التفويض الإلهي»، فإن الأمر لا يتعلق بالتفكير في «مصدر السلطة» الذي لم يكن ليشغل بال الأديب السلطاني كما تدل على ذلك نصوصه حيث يتعامل مع السلطة وصاحبها كمعطى بديهي، طبيعي ومسلم به لا يحتاج إلى دليل، فبالأحرى البحث في مصدر سلطته وأساسها. حقيقة أن الأديب السلطاني يضفي نوعا من القدسية على السلطان، لكنها، في جوهرها، قدسية «أداتية» نفعية واستعمالية، تقوم على تذويب التناقضات بين الخلافة الدينية والسلطان الدنيوي، وتحل محلها نوعا من التساكن، موسعة من دائرة الشرع ومكيفة له ليتلاءم مع مستجدات الوقائع، ومجندة لـ «الفقهاء» في أغلبهم لخدمة الرعايا في معاملاتهم ومنازعاتهم، وللسلطان في سياسته.

٢ـ استبعاد الخلافة وتقريب الشرع

تكون الدولة إسلامية، أو تصبح كذلك إن كانت «خلافة»، ومع صيرورة التاريخ واندحار هذه «الطوبى» (على حد تعبير عبد الله العروي)، تساهل الكثير من المفكرين، مكتفين بشرط مراعاة الدولة لمبادئ الشرع لتدخل في دائرة «الإسلام».

إن مؤلفي الأدبيات السياسية السلطانية، العارفين بالسياسة وأهوالها، والسلطان وبأسه، والمدركين للإنسان وطبيعته والدين وحدوده، والمجربين للبلاطات ودسائسها والرعية وفسادها، والمدركين أيضا صعوبة «المثال»، وبعد مناله والتاريخ وحقيقته... كانوا، بكل بساطة، وأيضا بكل حس تاريخي، يتغافلون عن موضوع الخلافة ويتجاهلونه.

فالمرادي لا ينبس بكلمة حول مشكلة الخلافة، ولعله «أراد بإهمالها أن يكون كتابه بحثا في السياسة الموضوعية. فحقائق السياسة أهم من مظهر لم يعد حينئذ سوى مظهر شكلي لا قيمة عملية له» [٧٠]، أو أنه «لم يكن ممكنا أن يتحدث عن خلافة ورسوم خلافة مادام المرابطون لا ينوون الانضواء فعليا في ظل خلافة» [٧١].

ومن جهته يتساءل أحد المحققين كيف أهمل الغزالي، وهو الذي يتفق في أوجه عدة مع الباقلاني والبغدادي والماوردي... موضوع الخلافة في كتابه «التبر المسبوك»، واكتفى بذكر واجبات السلطان ووظائفه وصفاته الخلقية [٧٢]. ويتساءل آخر كيف يشير ابن أبي الربيع في «سلوك المالك» إلى ذكر الملوك دون الخلفاء «لا سيما إذا علمنا أن المؤلف كتب كتابه في ظل الدولة العباسية» [٧٣]، ويلاحظ ثالث كيف أن الموضوع لم يستحق أكثر من سطر ونصف عند القلعي الذي يكفيه وجوب نصب الإمام دون أن ينشغل باختلافات الفقهاء في «أوصافه وشرائطه» [٧٤].

بإمكاننا أن نضيف عشرات الاستشهادات لعشرات الأدباء (أو الفقهاء) السلطانيين، في المغرب والمشرق، الذين أهملوا، أو مروا مر الكرام على موضوع «الخلافة». نعم قد يحدث أن يخصص المؤلف السلطاني فصلا مستقلا لهذا الموضوع، ولكن عند قراءته يتبين أنه أصبح مسألة تندرج في إطار تقليد خال من كل دلالة ومعنى تاريخيين، وإن الخلافة تصبح في هذا السياق مرادفة تماما للملك والسلطان، بل إن غاية الفصل كله هي الوصول إلى أن السلطان الحالي (ولي نعمة المؤلف) هو استمرار للتسلسل الخلافي... [٧٥] وبهذا المعنى، تصبح كل سلطة إسلامية خلافة بشكل من الأشكال.

لنترك «الخلافة» البعيدة المنال، بعد السماء عن الأرض، ولنتحدث عن الشرع الذي طبع دنيا المسلم والتصق بالرعايا في حياتهم المجتمعية، إن لم نقل اليومية.

هل يصح القول بوجود تناقض بين السياستين، الشرعية والسلطانية؟ وهل وجود السلطان يعني انتفاء الشرع؟

لكي يتضح الجواب، يجدر بدءا أن ننظر في مواضيع السياستين التي لا تبدو متطابقة ومتماثلة تماما. فما يشغل بال مؤلفي «السياسة الشرعية» ليس هو ما يشغل بال مؤلفي «السياسة السلطانية»، نعم قد نجد تقاطعات عدة بين ما دونه هذان النوعان من المؤلفين، ولكن الفرق يظل قائما، فأغلب اهتمامات الأولى تهم الجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود [٧٦] وأغلب مواضيع الثانية تهم الجانب

السياسي للدولة من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا، ناهيك عما أسميناه سابقا بـ «انحلال الشرعيات» في السياسات السلطانية.

ومع ذلك، لا يتورع الأديب السلطاني، كلما أتيحت له الفرصة، في مطالبة أولي الأمر بمراعاة مبادئ الشرع وهدي أوامره، ذلك أن تطبيقات الشرع لا تستبعد الحياة السياسية السلطانية، كما أن الجهاز السياسي السلطاني لا يحول دون هذه التطبيقات.

يصعب الإقرار بوجود انفصام بين «الشرع» و«السلطنة» إذ لا يستبعد الواحد منهما الآخر ولا ينفر منه. وإلا فكيف يحدث لفقيه متشبع بالدين وعلومه أن يدون في الصباح ما أمرت به الشريعة، أو ما تصوره كذلك، ليتحول في المساء إلى أديب يسامر السلطان محدثا إياه عن مقتضيات التدبير السياسي السلطاني؟ وكيف نفسر أيضا أن جل من كتبوا عن «السلطان» وله هم فقهاء؟ هل كانوا يعيشون انفصاما في شخصيتهم أم كانوا يهضمون ازدواجيتهم متساكنين مع طرفيها بشكل لا يستشعرون معه أي نشاز وبالأحرى تناقض؟ وألا يقوم الكثير من المعاصرين، وفي هذه النقطة بالذات، بعمليات إسقاط همومهم الحالية على فقهاء، تؤكد معطيات عدة، أنهم لم يكونوا مرضى بهذه «السكيزوفرينيا» التي يريدون إلصاقها بهم.

وكما يجمع الكاتب نفسه بين التصورين الشرعي والسلطاني فلا شيء كان يمنع السلطان من الجمع بين الأمر الشرعي والتدبير السلطاني فلا أحد يمكنه ادعاء انمحاء الشرع في مختلف التواريخ الإسلامية: السلطان والشرع يتكاملان ويتساكنان، كل واحد يجد في الآخر ضالته، فكما أن إقامة الشرع تتطلب وجود السلطان فإن وجود هذا الأخير واستمراره يستلزمان حضور الشرع، بل إن تطبيقات الشرع هي أكثر من أن تختزل في بعدها الأيديولوجي، إذ تحقق للسلطان انتظام الرعايا في حياتهم المدنية ومعاملاتهم وفض منازعاتهم واستقرارهم الإجتماعي... وكلها شروط أولية لوجود أي سلطة سياسية... «إن السلطان يخدم الشريعة ظاهرا لأنها تخدمه باطنا» [٧٧]، أو كما عبر عن ذلك أحد الشعراء:

الملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى

لقد أصبح جلباب الشرع واسعا جدا، ولكل سلطان مقاسه. أكثر من هذا، لم يفقد الشرع بعده «الديني» ليستند إلى بعده «الدنيوي» ويصبح مجرد آلة ينتظم بها سير المجتمع، بل غدا «مرادفا» للسياسة حين يؤكد الفقيه السلطاني أن كل ما هو صالح سياسيا ونافع دنيويا يكون «شرعيا»، هكذا يصبح لكل سلوك سياسي سند شرعي... وإن تعذر هذا السند فيجب خلقه وهذه مهمة الفقهاء.

ومع ذلك فإن تساكن السلطان والشرع لا يعني أبدا أي خلط بين مجالات السياسة الدنيوية ومجالات الدين الشرعية.

٣ـ التمييز بين «الدين» و«السياسة»

في كتابه «أدب الدين والدنيا»، يميز الماوردي بين «أدب شريعة» و«أدب سياسة»، ويعني بالأول كل «ما أدى إلى قضاء الفرض»، وبالثاني كل «ما عمر الأرض» [٧٨] وفي مقدمته لـ «سراج الملوك»، وبعد تأمله في ما تم وضعه من «سياسات في تدبير الدول وما التزموه من القوانين في حفظ النحل» يميز أبو بكر الطرطوشي بين «الأحكام» و«السياسات». ويعني بالأحكام كل ما تعلق بـ «الحلال والحرام والبيوع والأنكحة والطلاق والإجارات ونحوها والرسوم الموضوعة لها والحدود القائمة على من خالف شيئا منها»، ويقصد بـ «السياسات» كل ما يتعلق بـ «التزام الأحكام (...) وتدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال وصون الأعراض والحرم» [٧٩]، وفي مقدمة كتابه «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» يرى ابن الحداد أن السياسة نوعان: «سياسة دين» و«سياسة دنيا» تتعلق السياسة الأولى بكل «ما أدى إلى قضاء الفرض» أما سياسة الدنيا فتتعلق بكل «ما أدى إلى عمارة الأرض» [٨٠].

أدب الشريعة شيء وأدب السياسة شيء آخر، والأحكام شيء والسياسات شيء آخر، كما أن سياسة الدين هي غير سياسة الدنيا. أكثر من ذلك، لا يتعلق الأمر هنا بنصوص واضحة تفصل بين المجالين السياسي والديني، بل نجد نوعا من «الأولوية» يوليها هؤلاء المؤلفون «الفقهاء» إلى المجال السياسي على أساس أنه يتعلق بالشأن العام أو بـ «المصلحة العامة»، كما نقول اليوم. فمن خرج عن قواعد «أدب الشريعة» يلوم نفسه،

ولا يتعدى الضرر الحاصل عن هذا الخروج صاحب الفعل نفسه كترك الصلاة مثلا، في حين أن خرق قواعد «أدب السياسة» يؤدي إلى تخريب عمارة الأرض وظلم الناس وحصول الضرر للعموم.

وإذا كانت «الأحكام» التي اتبعتها الأمم السابقة «أمرا اصطلحوا عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل الله به من سلطان»، فإن ما اتبعوه من سياسات «لا ينافي العقول شيء منه» [٨١]، فماذا يمنع الأمة الإسلامية من الاستفادة من التراث السياسي لهذه الأمم الجاهلية في أحكامها؟

لا يتعلق الأمر فقط بهؤلاء المؤلفين، على رغم أهميتهم داخل الفكر الإسلامي، بل يمكن القول أن فكرة التمييز بين «الدين» و«السياسة» نجدها حاضرة في الآداب السلطانية، وإن كانت تتجلى في لباس آخر.

ففي حديث المؤلفين السلطانيين مثلا عن «أنواع السياسات» أو أقسامها، نلاحظ تواتر المعيار نفسه الذي تنبني عليه تقسيماتهم. قد تختلف العبارات في لفظها لكنها تتوحد في معناها وبالأساس في مدلولها الفاصل بين ما هو «ديني» وما هو «سياسي».

يميز فقيه «المرابطين» بين «سلطان عدل وأمانة» و«سلطان جور وسياسة» [٨٢] وقبله ميز ابن المقفع بين «ملك دين» و«ملك حزم» [٨٣]، كما يميز الفقيه الطرطوشي بين «العدل النبوي»، و«العدل الاصطلاحي» [٨٤]، ويطرح ملك تلمسان أبو حمو الزياني تمييزا بين «الملك العادل، في كل شيء» و«الملك الجاري على العوائد المألوفة والأحوال المعروفة من غير خرق عادة ولا إحداث زيادة» [٨٥] وفي حديثه عن «رعاية السياسة»، يرى ابن الأزرق أن النظر فيها يقتضي منهجين: «أحدهما بحسب المعتمد منها عقلا والآخر من جهة المعتبر منها شرعا» [٨٦]... إلخ.

إن أساس التمييز هنا واضح. فالأقسام الأولى تجمع بين «الدين» و«الدنيا»، ذلك أن «سلطان العدل والأمانة» يضمن «الأجر والبقاء»، كما أن «العدل النبوي» يقوم على تحقيق «الشرع» و«مشورة» العلماء، ويكون حكم «الملك العادل» حسب أبي حمو الزياني «موافقا للأحكام الشرعية»... إلخ وليس مصادفة أن يرى كل هؤلاء المؤلفين في سيرة العمرين، ابن الخطاب وابن عبد العزيز، نموذجا لهذا الحكم الديني - الدنيوي.

في السياق نفسه، يمكن أن نطابق بين باقي الأقسام على أساس توجهها الدنيوي أو الاصطلاحي. فالسلطان يقوم ويستقر بـ «الحزم»، كما يرى المرادي [٨٧] وقبله ابن المقفع [٨٨] كما أن السياسة «الاصطلاحية»، وإن كان أصلها على «الجور» [٨٩] (يستعمل الطرطوشي هنا الجور في معنى منافاة الشرع) وكانت تقوم على «قوانين مألوفة»، كما يقول المرادي، و«العوائد المألوفة والأحوال المعروفة» [٩٠] كما يقول أبو حمو: فإنها تستطيع أن تضبط «أمور الدنيا» و«قيام السلطة».... أما النموذج الأساسي الذي كان يستحضره هؤلاء المؤلفون، فلم يكن شيئا آخر غير السياسة الفارسية - الساسانية التي انهدت تحت ضربات المحاربين المسلمين.

إذا كان التمييز واضحا، فإن طرح العلاقة بين طرفي هذا التقسيم من جهة، وموقف الأديب السلطاني، الذي غالبا ما يحدث أن يعطي أحكاما قيمة بل «تفاضلات» بصدد هذا التقسيم من جهة أخرى، يستحق إبداء بعض الملاحظات التي توضح بعض الخيوط المتقاطعة بين «مثال» يستعصي تطبيقه و«واقع» يفرض نفسه.

أ- لم يكن بإمكان الأديب السلطاني، ولا أي مفكر مسلم، التصريح بتفضيل الاصطلاح على الشرع ولا أولوية الدنيا على الدين. هذا أمر غير وارد لأنه يكسر من الأساس القاعدة الثقافية التي انبنت عليها الحضارة والدولة العربيتان الإسلاميتان.

ب - إن أفضلية الحكم المبني على الشرع بالنسبة إلى الحكم الدنيوي الاصطلاحي، هي عند الأديب السلطاني، كما عند الفقهاء وغيرهم، أفضلية «أخلاقية» و«قيمية»، وإن أصبحت «سياسية» فبالتبعية لا غير.

ج - يعترف الفكر الواقعي السلطاني بمثالية الحكم الديني وبـ« طوبى» الخلافة، ويتشبث بالواقع السياسي السلطاني الذي ينبني على القوة، والشوكة، والعصبية...

د - أكثر من هذا، قد يصل الأديب السلطاني في عقده مقارنات بين الحكمين، الديني والدنيوي، إلى حد التفضيل الصريح للحكم الدنيوي المحافظ على المصلحة العامة والمراعي لقواعد السياسة على الحكم الديني المضيع للمصلحة العامة والمهمل لقواعد السياسة هكذا يتفق الطرطوشي وابن رضوان وابن الأزرق والغزالي...إلخ، على أن «السلطان الكافر الحافظ

لشروط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه... المضيع للسياسة الشرعية»[٩١]، كما يتفقون مرة أخرى على أن الملك يدوم ويستمر حتى ولو كان قائما على الكفر[٩٢]، كما أنه ينهار ويسقط إن قام على الظلم، وفي السياق نفسه يدرج السلطان أبو حمو في تقسيماته مثالا لأحد الملوك الذي ضاعت الرعية لعبادته وتضرر كل من دخل تحت إيالته نتيجة تشاغله بالعبادة، ويقابله بنوع من الملوك الذين على رغم تفريطهم في الأمور الشرعية، وإقبالهم على الدنيا، استقام ملكهم ودام نتيجة لـ«عدلهم»[٩٣].

ثالثا: السلطان بين العمران والسياسة

يمكن اعتبار هذا المبحث الأخير بمنزلة نقد لمفهوم السلطان وتحديدا لـ «الأخلاق السلطانية». وهو موضوع يطرح أسئلة كثيرة منها ما هو نظري مثل العلاقة بين «أخلاق السلطان»، و«مكارم الأخلاق» الإسلامية أو التصورات الفارسية أو فكرة «الحد الوسط» اليونانية، ومنها ما هو ذو طبيعة عملية مثل البحث في العلاقة بين «الخطاب الأخلاقي» والواقع السلطاني الفعلي، ومدى اختيارية أو إجبارية امتثال السلطان لهذه الأخلاقيات في سلوكه الفعلي...إلخ، بيد أننا آثرنا أن نناقش في هذا المبحث «الوهم الأخلاقي» الذي يعيشه الأديب السلطاني مستعينين بـ«طبائع العمران» التي تثبت هذا الوهم وتبرز تبعية الأخلاق لحركية العمران، ومن ثم أيضا «سلطة الأخلاق» التي تهيمن على الأديب السلطاني في مجال تعود فيه الأولوية للسياسة ولـ «أخلاق السلطة» التي وضع أسسها الأولى المفكر الإيطالي نيكولا ماكيافيلي، وقبل هذا وذاك، نخصص الفقرة الأولى من هذا المبحث إلى شبه مقدمة نحاور فيها المفاهيم الثلاثة الرئيسية: السلطان والعمران والسياسة.

١ـ مفاهيم متقاطعة

السلطان والسياسة مفهومان متنافران لا بالمعنى الذي يعطيه مونتسكيو للمستبد الشرقي[٩٤]، وإنما لكون السلطان لا يعترف بها مجالا مستقلا، أو قيمة في حد ذاتها. نعم، إن السلطان، وهذا أمر لا يحتاج إلى برهان، يمارس

السياسة كفعل، غير أنه لا يخضع أبدا لمنطقها، بل لمنطق آخر غريب عنها. ينتج عن هذا التباعد بين السلطان والسياسة غياب هذه الأخيرة بوصفها مكانا فارغا ومجردا داخل الدولة السلطانية، وحضور السلطان كشخص «عيني» يحتل هذا المكان ويرتبط به، بشكل يستحيل معه تصور السياسة داخل هذه الدولة شيئا عموميا. إن المجتمع السلطاني هو ـ بالتحديد ـ مجتمع لا سياسي، والدولة السلطانية تمارس السياسة كـ «فعل» وأبدا كـ «قيمة».

إن ما يحدد الفعل السياسي السلطاني ويفسره، والقانون الأعلى الذي يتحكم فيه، ويحيي الدول السلطانية ويميتها، هو «العمران». يتلون العمران بتغير ألوان الدولة السلطانية، يمهد لها في بدايتها ويزهر لها في توسطها. ثم يحفر لها قبرها في النهاية، غير أنه لا يموت مع موتها، بل يضع تابوتها جانبا، محافظا على استقلاليته، ليعيد التجربة مرة أخرى مع دولة سلطانية وليدة في زمن فارغ، وهكذا دواليك... يكون العمران في هذا السياق هو «رجل» التاريخ الوحيد الذي لا يرى في «رجال» الدولة السلطانية سوى أدوات يستهلك بها زمان الدولة السلطانية الميت (٩٥).

تحول «طبائع العمران» دون أن تفتح الدولة والمجتمع السلطانيين لأنفسها مسلكا جديدا، ومن جهتها تظهر هذه الدولة عجزا «طبيعيا» عن تكسير هذا القانون العمراني الذي يكتم أنفاسها، ولا ينتج من هذا التكامل بين السلطان والعمران سوى الموت المتكرر لتاريخ الحضارة السلطانية الذي ظل «في جوهره من دون تاريخ» لأنه كان على الدوام، كما يقول هيغل، تكرارا للانهيار نفسه: «فالعنصر الجديد الذي يحل محل العنصر الذي انهار، ينهار هو أيضا بدوره ليس هناك أي تقدم، وليس كل هذا الاضطراب سوى تاريخ لا تاريخي» (٩٦).

يمكن القول إن العمران كقانون طبيعي وصيرورة اجتماعية شيء «معلوم» بينما تكون السياسة قيمة في حد ذاتها وإرادة إنسانية مغامرة وامتدادا تاريخيا، انبناء للمجهول يخاف السلطان هذا المجهول الذي لا يدري مستقره، ويتشبث بالعمران المعلوم، ويقبل ـ شاء أو كره ـ زمانه القصير الذي تتحدد نهايته منذ بدايته، وتبعا للزمان المحدود الذي يخوله العمران

للدولة، يجب الاستفادة وجني أكبر ما يمكن من الأرباح والثمار... ليس مصادفة إذن أن يكون الاستبداد هو المكمل الطبيعي لهذه الدولة ولزمانها الذي مهما طال يكون قصيرا.

إن تكامل مفهومي السلطان والعمران من جهة، وتنافر مفهوم السلطان وقيمة السياسة من جهة أخرى، يتضمنان لا محالة إلغاء العمران للسياسة، تماما كما تلغي طبائع العمران الحتمية و«الموضوعية» كل إرادة سياسية أو رغبة «ذاتية». فالعالم السلطاني عالم مسدود لا يتحرك فيه الأفراد ولا حتى «القوى الاجتماعية» بمحض إرادتها، لتدشن بداية تاريخ منفتح يتقدم إلى الأمام، ذلك أن زمانه هو بالضبط «نقيض الامتداد الزمني». إنه نظام «اللحظة» التي تستهلك الجميع، سلطانا وحاشية ورعية، وكأن كل واحد منهم، «يعيش كل يوم بيومه خشية أن يخسر في الغد ما جمعه من فائض في اليوم نفسه بطريقة مشابهة للمتوحش الأمريكي المذكور من قبل روسو والذي يبيع عند الصباح السرير الذي يستيقظ منه لأنه يفكر أن الليل لن يحل في ذلك المساء...» (٩٧).

يمكن أن ندقق أكثر في الحوار نفسه بين المفاهيم الثلاثة: السلطان والعمران والسياسة، ونجعله حوارا بين أشخاص بعينهم. نلاحظ أن هذه المفاهيم الثلاثة هي المفاهيم المركزية التي يعتمد عليها مفكرون سياسيون مختلفون، فالسلطان هو قطب الرحى الذي تدور عليه النظرية السياسية للمفكر أو الأديب السلطاني. ويوجد العمران في أساس كل ما صاغه ابن خلدون في «مقدمته» حول الدولة والملك. وأخيرا نلاحظ أن مفهوم، السياسة بوصفها قيمة في حد ذاتها، ومجالا مستقلا والدولة بوصفها غاية في ذاتها، تنبني عليها كل التصورات التي صاغها الفكر السياسي الأوروبي خلال نهضته، ومنذ ما كيافيلي الذي سنأخذه نموذجا - ولنؤجل الآن مشروعية هذا الحوار إلى حين.

يلتقي ماكيافيلي وابن خلدون في تحليلهما للظاهرة السياسية (٩٨)، ويفترقان معا عن الأديب السلطاني في معالجته للظاهرة نفسها، ويلتقي ماكيافيلي والأديب السلطاني في إيمانهما معا بـ «النصيحة السياسية»، ورسمهما سلوكا سياسيا محددا، ويفترقان عن ابن خلدون الذي أحجم عن النصيحة وأعرض عن رسم أي سلوك سياسي قد يتوخى منه إصلاح الدولة أو استمرار سلطتها.

في حل هذه المعادلة يتضح موقع الفكر السياسي لكل من ماكيافيلي وابن خلدون والأديب السلطاني، ويتبدى مصير حضارتين: حضارة واعدة وأخرى أفل نجمها.

جمع ماكيافيلي بين عاملين أساسيين هما: التحليل السياسي «الواقعي» من جهة و«الإرادة السياسية» من جهة أخرى، ولم يكن بإمكان ابن خلدون ولا الأديب السلطاني الجمع بينهما من دون وقوع تصوراتهما السياسية في التناقض.لقد تمكن ابن خلدون بتحليله العمراني من الوقوف على سر تعاقب الدول في حلقة مفرغة، ورأى لذلك عللا «طبيعية» لا تؤثر فيها نصيحة أديب ولا أخلاق حاكم. واستطاع ماكيافيلي من جهته فهم كنه اللحظة التاريخية التي عاشها، فآمن بالإرادة السياسية ورغب في إصلاح أو تغيير الدولة، ممهدا لتغيير شامل في جهاز السلطة السياسية بأفق الدولة الأمة، وفي هذا الإطار يمكن القول إن الأديب السلطاني ولأنه عاش وكتب للحضارة السلطانية نفسها التي تحدثت عنها المقدمة ـ في اعتقاده بتغيير «النصيحة» للواقع ـ هذا إذا افترضنا رغبة التغيير ـ لم يتمكن من سبر كنه المجتمع السلطاني ذي التاريخ «الطبيعي» الدائري، وأنه في واقعه الفعلي لا يعدو أن يكون «ما كيافيليا» بالمعنى المبتذل والشائع للكلمة، أو أنه ـ في أحسن الأحوال ـ يكون ضحية وهم ناتج من جهاز تصوري خاطئ، لا يضبط العلاقة الحقيقية بين «الأخلاق» و«السياسة» من جهة وبين الإرادة السياسية وطبيعة الواقع السياسي من جهة أخرى.

يتضح إذن أنه لم يكن ممكنا، بالنسبة إلى صاحب المقدمة ولا بالنسبة إلى أصحاب «الأدب السياسي السلطاني» الجمع ـ كما فعل ما كيافيلي في الأمير ـ بين تحليل السلطة السياسية كما هي بالفعل، والنصيحة السياسية المقرونة بإرادة فاعلة يكون الواقع السياسي الفعلي أو «الموضوعي» مهيأ لاستقبالها. لو سمح ابن خلدون لنفسه بتقديم «نصائح الملوك»، لفقدت «المقدمة» دلالتها، ولو حلل الأديب السلطاني «عمرانيا» لأصبحت نصائحه غير ذات موضوع. على أن الأمر لا يتعلق هنا بعجز ذاتي أو نقص في التفكيرين، الخلدوني والسلطاني، بقدر ما يأخذ هذا العجز بعدا حضاريا يتعلق بطبيعة المجتمع السلطاني الذي لم يكن ليسمح بظهور خطاب سياسي مستقل، كما هي الحال مع الخطاب الماكيافيلي.

٢- طبائع العمران وأخلاق السلطان

سبق أن أوضحنا في تقديمنا الموجز لقراءة ابن خلدون للآداب السلطانية كيف أنه لا يحاورها إلا لينتقدها في «منهجها» وفي طرحها لعلاقة «الجند» بـ«الدولة»، بل وفي مبدأ «النصيحة» نفسه الذي يقوم عليه الأدب السلطاني. غير أن هذا النقد يبدو قويا عند تحليلنا ومقارنتنا بين تصور كل من «علم العمران»، و«الآداب السلطانية» لأسباب قوة الدولة وعوامل انهيارها.

يعقد ابن رضوان فصلا خاصا بـ«الخصال التي فيها فساد الدول ونفور القلوب من الملوك وذكر طرق من استدفاع الشدائد» (٩٩)، ويخصص أبو حمو بابا كاملا لـ «قواعد الملك وأركانه وما يحتاج إليه الملك في قوام سلطانه» (١٠٠)، ويتملك الطرطوشي الهاجس نفسه، إذ يتحدث في فصول متعددة عن «الخصال التي زعم الملوك أنها أزالت دولتهم وهدمت سلطانهم»، و«الصفات الراتبة التي زعم الحكماء أنها لا تدوم معها مملكة» و«الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات (١٠١) له دونها»، ومن جهته يخصص الماوردي في «نصيحة الملوك» فصلا يبين: «الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في المماليك وأحوال الملوك» (١٠٢)، ويفرد ابن الأزرق الباب الأول من الكتاب الرابع من «بدائع السلك» للحديث عن «عوائق الملك» المانعة من دوامه (١٠٣)، والأمثلة كثيرة.

يبحث ابن خلدون في الموضوع نفسه، أي قوة الدولة وضعفها، غير أنه يقنع بذكر «كيفية طروق الخلل في الدولة» (١٠٤) من دون أن يسمح لنفسه، كما فعل ابن رضوان وغير ابن رضوان، بذكر «طرق استدفاع الشدائد»، وهنا بيت القصيد، كما يقال.

وحتى لا نضيع في جزئيات الأديب السلطاني حول أسباب قوة الدولة وأسباب انهيارها، نشير إلى أن ابن رضوان يرى في الالتزام الأخلاقي بالحلم والتيقظ والتلطف وكتم السر والقوة والصبر والتأني والكرم والجود والسخاء... أساس استمرار سلطة الحاكم. ويلخص أبو حمو الزياني هذه الأسباب في «الشجاعة والكرم والحلم والعفو وحسن التدبير والعدل وحفظ الأموال والجنود والرفق بالرعية...» ويكفي لنتعرف على الأسباب التي تؤدي

إلى خراب المملكة أو السلطنة أن نقلب، وبشكل آلي أسباب القوة نفسها. هكذا يكون البخل والجور وسوء التدبير والجبن وتبذير الأموال والقسوة عوامل تؤدي إلى سقوط الدولة السلطانية.

يجد نقد ابن خلدون للمفكر السلطاني، لكونه يقف عند حدود «ما هو ظاهر» ولا يتعداه للكشف عما هو «باطن»، كامل أبعاده في هذا الموضوع بالذات. ليست كل الصفات الأخلاقية الحميدة التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنها «سبب» قوة الدولة سوى «نتيجة» لنمط حياة البدو التي تفترض كل هذه الخصال التي تلتزم بها الدولة في بدايتها - وفي بدايتها فقط - لا كالتزام أخلاقي أو سماع السلطان لنصائح الأديب، وإنما لأن أصل الدولة السلطانية، هذا العمران «الحضري»، هو البادية [١٠٥]. وليست كل الصفات الخلقية الذميمة التي يتوهم الفكر السياسي السلطاني أنها «سبب» انهيار الحكم سوى «نتيجة» لدخول الدولة مرحلة «الحضارة المفسدة للعمران» [١٠٦]، هكذا يبين ابن خلدون وهم الربط الذي يقيمه هذا الفكر السياسي بين «الالتزام الأخلاقي» السلطاني ودوام الحكم وانهياره، مبرهنا أن «الأخلاق» تخضع لـ«العمران» وأن ما يصيغه هذا الفكر من أخلاقيات حميدة هو نتيجة «العمران البدوي» مثلما هي «الأخلاقيات الذميمة» نتيجة «العمران الحضاري» إن جدلية «البادية» و«الحاضرة» هي أساس كل هذه الأخلاق التي تطفو على السطح... وبالتالي فإن التزام الحاكم بأخلاق دون غيرها ليس «اختيارا إراديا»، وإنما هو «ضرورة عمرانية».

يصل ابن خلدون إلى خلاصتين تتناقضان تماما مع الفكر السياسي السلطاني فـ«الهرم» مسألة طبيعية في الدولة السلطانية، وبالتالي لا طائل من الوقوف ضد هذه الصيرورة والرغبة في «إصلاح» هذه الدولة. ومع ذلك، بل وبسبب من ذلك، لم يكن عزوف ابن خلدون عن إصلاح الدولة أو تمطيط زمانها اختيارا ذاتيا بقدر ما هو تعبير عن المأزق الموضوعي الذي تعيشه هذه الدولة. ولكن هناك، بالمقابل، مفكر آخر جمع بين رغبة الإصلاح العزيزة على الأديب السلطاني وبين التحليل السياسي الواقعي الذي نهجه ابن خلدون، غير أن الدولة التي يتحدث عنها هذا المفكر لم تعد دولة «السلطان»، ولكن دولة «الأمير» Le Prince. إنه ما كيافيلي.

٣ـ سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة

ما يهمنا في هذه النقطة ليس العلاقة بين ابن خلدون وماكيافيلي، وإنما العلاقة بين المفكر السياسي السلطاني وماكيافيلي. ولكن علينا بالمقابل أن نبرر مشروعية هذا الحوار المستحيل بين فكرين متباينين أصلا. ألا يكون الأقرب إلى الصواب أن نقارن على الأقل بين المفكر السياسي السلطاني ونظيره الغربي ـ المسيحي الذي كتب في «فن الحكم» من منظور يمزج الأخلاق بالسياسة [١٠٧] من أن نقارن بينه وبين مفكر كما كيافيلي يقلب الآية ويخضع الأخلاق واللاهوت للسياسة كفعالية بشرية؟ وهل الاختلاف الشامل بين الجوابين، الماكيافيلي والسلطاني، يعد مبررا كافيا للتخلي عن هذا الحوار المستحيل؟

لا هذا ولا ذاك إن «التشابه الشكلي» و«الاختلاف الجوهري»، هما معا الدافعان المغريان للقيام بهذه المحاولة: لو كانت الوحدة بينهما تشمل السؤال والجواب لما كان هناك داع لمقارنة الشيء بشبهه، ولو كان الاختلاف يشمل السؤال والجواب لتعذرت المقارنة.

هل يتعلق الأمر، حين نقول أن «الأمير» فصل الأخلاق عن السياسة وأن الأديب السلطاني يمزج بينهما، بالمنهج المتبع في دراسة الظاهرة السياسية، إذ يرى ماكيافيلي في السياسة منطق قوة لا منطق دين أو أخلاق، أم أن هذا الفصل يتخذ معنى آخر وبالضبط في «ماكيافيليته» المتهم بها؟ يرتبط المستويان ارتباط «النتائج» بـ «المقدمات». لا يمكن لتحليل أخلاقي للسياسة أن يصل إلى إمكان تحلل الحاكم من كل الأخلاقيات، مثلما لا يمكن لتحليل ينطلق من قيمة السياسة أن يصل إلى ضرورة الالتزام بأخلاق ما في ممارسة الحكم.

إن تهمة «الماكيافيلية» الشهيرة لا يكون لها أي معنى إلا بخلطنا بين أخلاق الدولة السياسية وأخلاق الفرد المدنية، واعتبارنا لكل ما خطه ماكيافيلي من سلوك يهم الحاكم والفرد على السواء، والحال هذه فإن ماكيافيلي يفصل بشكل مطلق بين الأخلاقين.

لا يسلك «الأمير» تبعا لمعيار «أخلاقي»، وإنما تبعا لمعيار «مصلحة الدولة»: تصبح «الرذائل»، «فضائل»، ويصبح العنف مشروعا، والإلحاد إيمانا، إن كان ذلك في مصلحة الدولة. يعرف ماكيافيلي جيدا قولة

الطرطوشي التي ترى: «أن حسن الخلق يوجب المودة وأن سوء الخلق يوجب المباعدة» (١٠٨)، غير أنه يضيف أن قانون السياسة شيء والقانون المدني شيء آخر. نجده في «الأمير» يطرح، تماما كالأديب السلطاني، ثنائيات أخلاقية تقابل الفضيلة بالرذيلة مثل «السخاء والبخل» و«الرأفة والقسوة» و«الوفاء بالعهود والتنكر لها» (١٠٩) ولكنه على النقيض من الطرح السلطاني لا يقيم أي تعارض بين هذه الثنائيات وبدل الهوة السحيقة التي تعزل الخلق الحميد عن الذميم، يبني ماكيافيلي جسرا يصل بينهما، وبدل الالتزام الأخلاقي السلطاني يبلور ماكيافيلي عبر «جدلية الظاهر والباطن»، ما يطلق عليه هو بنفسه: التظاهر الأخلاقي (١١٠) ويستحيل ألا نعثر في أي كتاب سياسي سلطاني على ذكر فضيلة «السخاء»، وأثرها الإيجابي في الدولة السلطانية، مقابل «البخل» وأثره السلبي (١١١). يقلب ماكيافيلي المعادلة ويعتبر السخاء من الحاكم «رذيلة» والبخل منه «فضيلة». لكي يكون الحاكم سخيا، يجب أن يكون غنيا وحتى يحافظ على هذه الفضيلة، يجب أن يحصل على المال باستمرار: «أن يصبح مبتزا، وأن يقدم على كل عمل يؤدي إلى كسب المال» (١١٢) من فرض الضرائب على شعبه وغير ذلك من الوسائل، وهكذا يفترض تحقيق «الفضيلة» «اللجوء إلى الرذيلة»، و«بدل صورة السخاء تحل حقيقة الجشع، حينما نكتشف أنه لكي تعطي يجب أن تأخذ، وأنه للحفاظ على الكرم يجب نهب الرعايا» (١١٣).

يخضع ماكيافيلي ثنائية الرأفة والقسوة للتحليل نفسه. نعم هناك بعض الإشارات لدى الأدباء السلطانيين تقترب في منحاها من ماكيافيلي، فهذا أبو بكر الطرطوشي يبين فضل «الرهبة على الحاكم والمحكوم»، وهذا الماوردي يقابل بين الرحمة/الرقة والقسوة/الغلظة، ويشبه الملك الذي يفرط في رأفته بـ «الطبيب الذي يرحم العليل من مرارة الدواء وألم الحديد فتؤديه رحمته إلى هلكته» وهذا أبو حمو الزياني يرى في السلطان الذي يعفو بدون تمييز محل العفو ومحل العقوبة يؤدي بالملك إلى الفساد (١١٤). ومع ذلك فإن مثل هذه الأقوال، إذا ما وضعناها في الإطار العام الذي يتحكم في الفكر السلطاني، لا تعني شيئا بالنسبة إلى فكر ماكيافيلي، فالأديب السلطاني يفترض «سلوكا وسطا» يقع بين رذيلتين

محتملتين، بين الإفراط في اللين والإفراط في القسوة، وهذا ما لا يصح مع ماكيافيلي الذي ينتقل ما بين الفضيلة والرذيلة ويوضح أن الواحدة منها تنتج الأخرى والعكس صحيح.

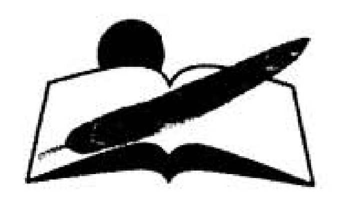
قد نقول إن المفكر السياسي السلطاني لا يقابل بين السخاء والبخل، أو بين الرأفة والقسوة، بما أنه يطالب السلطان بسلوك وسط يقع بينهما، ولكن ها هنا سنجد أنفسنا أمام فضيلة خلقية لا تحتمل «الحد الوسط»، إما أن تلتزم بها أو لا تلتزم: الوفاء بالعهد.

يقول أديب سلطاني: «وليعلم الملك أن من قواعد دولته الوفاء بعهوده...» (١١٥) ويقول آخر: «السلطان أحق الناس برعاية هذا الوفاء» (١١٦). يبين الماوردي «مزايا الوفاء بالعهد ومساوئ الغدر» (١١٧) ويلزم ابن رضوان وابن الأزرق السلطان بهذه الخصلة لأن الله يقول: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود...» (١١٨) وبما أن الدين يسري على الحاكم والمحكوم معا، فمن مصلحة السلطان الوفاء بعهده.

يمكن باستخدامنا «القياس» أن نستنتج النقد الماكيافيلي بسهولة، فبما أنه يميز بين أخلاق الفرد ودينه وأخلاق الدولة ودينها، يخلص ماكيافيلي إلى أن الحاكم الذكي لا يحافظ على وعوده عندما تكون هذه المحافظة ضد مصلحة الدولة. لو كان البشر طيبين فإن هذا الموقف، يقول ماكيافلي لا يكون طيبا (١١٩)، ولكن العكس هو الصحيح. هنا يصل منطق «الأمير» إلى قمة «التحلل» من كل أخلاق. ومع ذلك، فإن من يواجه الكاتب على هذا المستوى الأخلاقي لا يفهم منطق «الأمير». ليس المقصود الوفاء بالعهد أو عدم الوفاء به، وحتى إن وقفنا عند هذه النقطة بالضبط، فإننا نلاحظ، كما يقول كلود لوفور «إن الجرأة توجد في عبارات الكاتب أكثر مما هي في فكره. لنترجمها بلغة حذرة ولنقل مثلا: إن الأمير يبدو وفيا لمهمته بخيانته إلتزاما لا يمكن القيام به دون إحداث ضرر بالدولة...» (١٢٠). ليس هناك تعارض بين الوفاء والخيانة: حين يخون الحاكم عهوده، فلكي يكون وفيا لمهمته، وحين يفي وبشكل مطلق بعهوده، فإنه يخون مهمته كأمير.

يتبين لنا أن التحليلين الماكيافيلي والسلطاني متعارضان تماما فيما يخص العلاقة بين المجالين الأخلاقي والسياسي. ليس غريبا إذن أن يصل كل واحد منهما إلى خلاصة تتناسق مع موقفه النظري العام.

لقد لجأنا في نقدنا لـ «أخلاقيات السلطان» إلى أداتين نقديتين: عمران ابن خلدون و«سياسة» ماكيافيلي. يعتبر النقد الأول نقدا «داخليا» لا يثير أي جدال بما أن صاحبه ابن خلدون ينطلق من الأرضية نفسها التي ينطلق منها الأديب السلطاني، في حين أن النقد الثاني نقد خارجي ويمكن الاعتراض عليه. غير أن مبررنا الأساسي للجوء إليه هو «التاريخ» نفسه وحركيته الدائبة. فلا يمكن نفي هذا النقد بدعوى أن موضوع صاحبه ماكيافيلي مختلف وأن للمجتمعات السلطانية «خصوصياتها». وبغض النظر عن مشروعية المقارنة أو عدمها، يكفي القول أن هذا النقد يوضح لنا بالملموس حدود الفكر السياسي السلطاني (بل والإسلامي عامة) الذي ظل عاجزا، نتيجة خلطه بين مجالات السياسة والأخلاق والدين، عن خلق «نظرية للدولة».



5

مفهوم المرتبة السلطانية

يفتتح ابن خلدون الفصل الذي خصه لموضوع «مراتب الملك والسلطان وألقابها» بتأكيد ضرورتها لتدبير أمور الدولة: «أعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه، فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه من خلقه وعباده»[١].

تتبين هذه الضرورة عند الأديب السلطاني في اعتباره لهذه المراتب «قاعدة من قواعد الملك وما يحتاج إليه الملك في قوام سلطانه»، كما يرى أبو حمو، وركنا من أركان الملك وقواعد مبناه، كما يؤكد ابن الأزرق، و«عماد المملكة وقواعد الدولة» كما جاء عند الماوردي[٢] كما يتبين في الآداب السلطانية استحالة استغناء السلطان عن هذه المراتب لاكتماله بها وحاجته إليها[٣].

وبغض النظر عن هذه التأكيدات المباشرة والواضحة يمكن القول إن أهمية «المرتبة السلطانية» واحتياج السلطان إلى خدماتها

«ما يطبع السلطان المتحرر مبدئيا في أفعاله هو حرية جسده، وما يطبع الرعية المنصاعة مبدئيا لأوامره هو موت جسدها»

المؤلف

تتجلى في العديد من «الاستعارات» التي يلصقها الأديب السلطاني بأعوان السلطان. فهم بمنزلة «الأعضاء» التي لا قوام «للجسد» السلطاني إلا بها، فالوزير «يد» السلطان والكاتب «لسانه» والحاجب «وجهه». ويتبين من خلال استقصاء النصوص السلطانية، بل حتى من خلال اطلاع أولي على فهارس هذه الكتابات، الحضور القوي لهذه الفئة في مختلف أشكال التدبير السلطاني، بدءا من وزير السلطان وجليسه، إلى صاحب طعامه وشرابه، مرورا بعماله وولاته وقضاته وأصحاب أشغاله وبريده...إلخ. وهكذا تزخر الكتابة السلطانية بالعديد من الفصول المخصصة لهذه المرتبة أو تلك كما سبق أن أوضحنا ذلك في الفصل الخاص بـ «مورفولوجية» هذه الأدبيات السياسية، بل يمكننا أيضا، لإبراز أهمية الموضوع في الفكر السياسي الإسلامي، أن نشير إلى العديد من الكتابات المؤلفة خصيصا في مواضيع قد تهم «الوزارة» أو «الكتابة» أو «القضاء».

وأمام هذه الزخم الهائل من «المراتب» الذي يتفرع إلى حوالي ثلاثين مرتبة تشمل ما هو «سلطاني دنيوي» وما هو «خلافي ديني» وتغطي فضاءات «المركز السلطاني» و«أطرافه» على السواء، نشير إلى أن هذا الفصل الذي نحن بصدده لا يطمح إلى «التأريخ» لهذه المراتب في أصولها وجذورها والآثار الذي أحدثته التنظيمات الفارسية خاصة على جهاز الدولة الإسلامية، بل ولايسعى أيضا إلى دراسة حالة خاصة أو نموذج محدد في المكان والزمان. ما يشكل موضوع هذا الفصل ليس «الوقائع» في بعدها التاريخي والاجتماعي وإنما «التصورات» التي يقدمها لنا الأديب السلطاني بصددها، ودونما ادعاء بضبط «العلاقة» بين «الأفكار» و«الوقائع».

تقتضي «المراتب» كيفما كان نوعها، «العمل مع السلطان» والاندراج في خدمته. ومع ذلك نجد أدباء السلاطين، وأغلبهم ذوو «مراتب» أو يطمحون إلى ذلك، يحذرون من خدمة الملوك والسلاطين وصحبتهم. وهذه «المفارقة» تدفعنا إلى افتتاح هذا الفصل بالحديث عن موضوعة «العمل مع السلطان» وطرح رأي «المعارضين» لهذا العمل (وإن شكلوا على الدوام الاستثناء) و«المؤيدين» له مع التركيز على المفارقة الحاصلة بين الرغبة فيه والرهبة منه. وفي نقطة ثانية نتحدث عن «المراتب السلطانية» نفسها محاولين

إعادة ترتيب مستوياتها المركزية، و«المحلية» ومبرزين على الخصوص العلاقات الممكنة بين «شروط الموظف» التي يسهب في ذكرها الأديب السلطاني و«تدبير الوظيفة» ذاتها. وأخيرا نختم بطرح سؤالين يظلان عالقين بموضوع «المراتب السلطانية»، ويتمثل الأول في علاقة هذا الجهاز السلطاني، بشقيه «المركزي» و«المحلي» بالفضاء الديني، وموقع «الوظائف الدينية» من الدولة السلطانية، ويسعى الثاني إلى طرح بعض العناصر التي من شأنها أن توضح لنا حدود السلطة التي تتمتع بها «البيروقراطية» السلطانية في نظام سياسي يجعل من «السلطان» مبدئيا صاحب القرار الأول والأخير في تدبير شؤون دولته.

أولا: في العمل مع السلطان

تحدث كثير من المفكرين المسلمين السابقين، باختلاف انتماءاتهم المعرفية، فقهاء وأدباء وفلاسفة، عن موضوعة «العمل مع السلطان». وترددت الآراء بين مؤيد ومعارض [٤]. كما ناقش أغلبهم، وأحيانا بإسهاب مسألة «صحبة السلاطين» وما تحفها من مخاطر، وما تستلزمه من شروط تضع «الصاحب» في منأى من الغضب السلطاني... بل هناك منهم من خص الموضوع برسائل أو كتب مستقلة.

نحاول في هذا المبحث الأول أن نعرض في البداية مختلف الآراء الواردة في الموضوع، والموزعة بين من «يحرم» العمل مع السلطان تحريما مطلقا، ومن يراه «ضروريا» بل و«واجبا» دينيا، ثم نتحدث في نقطة ثانية عن محاذير صحبة السلطان التي تؤرق مضجع كل من تخطى عتبة «باب السلطان».

١ ـ العمل مع السلطان: معارضون ومؤيدون

يمكن اعتبار نص جلال الدين السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١ هـ) المعنون بـ «ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين» بمنزلة تكثيف لمختلف الآراء المعارضة للعمل مع السلطان. إذ يعبر فيه بوضوح عن موقف الفقهاء الرافضين لخدمة السلطان بل وحتى «الدخول» إلى بلاطه ناهيك عن قبول «عطائه». ولتبرير موقفه يلجأ هذا الفقيه لبعض الآيات القرآنية، وإن كانت نادرة، مثل ما جاء في سورة هود: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم

النار»، ويستشهد بسيل من الأحاديث النبوية من قبيل: «أبعد الخلق من الله، رجل يجالس الأمراء...» و«اتقوا أبواب السلطان وحواشيها». و«إذا رأيت العالم يخالط السلطان مخالطة كثيرة فاعلم أنه لص».

كما يذكر بالمواقف الثابتة لبعض الفقهاء الرافضين، ويستشهد بتجربة بعض الصحابة وما استقر عليه «السلف والخلف» حول هذه المسألة... [٥].

يمكننا من خلال نص السيوطي أن نستنتج ثلاثة أسس يرتكز عليها الكاتب ليبرر معارضته خدمة السلاطين. فهناك أولا التصور «الأخلاقي» الذي يرى «السلطة» في جوهرها مفسدة، تدفع نحو الافتتان بمباهج الحياة الدنيا [٦] وهوما لا يسوغ شرعا. وهناك ثانيا الحجة «الدينية» التي ترى أن «الداخل على السلطان متعرض لأن يعصى الله إما بفعله وإما بسكوته وإما بقوله وإما باعتقاده ولا ينفك عن أحد هذه الأمور» [٧]. وهناك ثالثا مبدأ «الحياد» الذي يدعو الفقيه العالم إلى اعتزال عالم السياسة والسلطان حتى لا يكون عونا لظلم السلاطين من جهة، وحتى يحافظ على مكانته العلمية من «مذلة» قد تلحقه بمخالطتهم.

ومهما يكن من أمر المعالجة «الانتقائية» التي تعامل بها السيوطي لبناء موقفه، وهو يستشهد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية (دونما اهتمام بصحة السند) وأقوال السلف... إلخ، فالأكيد أن موقفه المبدئي الذي يميل نحو «التطرف» أثار نقاشات عنيفة مع بعض معاصريه الذين رموه بالسخف والجهل، خاصة منهم الفقيه السخاوي الذي ألف في الرد عليه تفنيدا لحججه.

في كتيبه المعنون بـ «رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين» يبلور الفقيه الشوكاني (١٢٥٠) تصورا مناقضا تماما لما يذهب إليه السيوطي ومن ينحو نحوه، بل إن تأليفه يمكن اعتباره من أهم الردود على مواقف المتطرفين الرافضين للعمل مع السلطان. ينطلق الشوكاني من واقعة بسيطة هي أن الأنبياء والرسل وكل بني آدم سعوا من أجل تحصيل الرزق، وبشتى الطرق، فكيف نحرم هذا على العلماء وهم ذوو «بضاعة خاصة»؟ ثم إن هذا المتصل بالسلاطين، كما يضيف الشوكاني، «لم يتصل بهم ليعينهم على ظلمهم وجورهم، بل ليقضي بين الناس. بحكم الله، أو يقبض من الرعايا ما أوجبه الله، أويجاهد من يحق جهاده، ويعادي من تحق عداوته، فإن كان

الأمر هكذا، فلو كان الملك قد بلغ من الظلم إلى أعلى درجاته، لم يكن على هؤلاء من ظلمه شيء...»[8] ألا يتعلق الأمر هنا بتبرير «أيديولوجي» للعمل مع السلطان، أم أنه لا يعدو أن يكون موقفا «دينيا» يسعى للحفاظ على الإسلام وشرائعه؟ ينتقد الشوكاني ظلم الحكام بلا هوادة ويعطي شرعية «خدمة السلطان» معنى مزدوجا، إذ يقول: «ولا يخفى على ذي عقل أنه لو امتنع أهل العلم والفضل والدين عن مداخلة الملوك لتعطلت الشريعة المطهرة لعدم وجود من يقوم بها»، ثم يضيف أن من شأن إقحام العالم «نفسه في العمل مع السلطان أن يفوت الفرصة على الملوك للتخلص من واجباتهم» خصوصا أنهم كما يقول الشوكاني «لا يفعلون ذلك إلا مخافة على ملكهم أن يسلب وعلى دولتهم أن تذهب»، وحتى لا يتذرعوا قائلين «جهلنا ولم نجد من يعلمنا»[9].

كل المشكل في نظر الشوكاني سببه صنفان من الناس:

«الصنف الأول، جماعة زهدوا بغير علم وعبدوا بغير فهم...» و«الصنف الثاني، جماعة لهم شغلة بالعلم وأهلية له، وأرادوا أن يكون لهم من المناصب التي قد صارت بيد غيرهم ما ينتفعون به في دنياهم، فأعوزهم ذلك، وعجزوا عنه، فأظهروا الرغبة عنه وأنهم تركوه اختيارا أو رغبة وتنزها عنه (...) وقد عرفنا من هذا الجنس جماعات، وانتهت أحوالهم إلى بليات، وعرفنا منهم من ظفر، بعداستكثاره من هذه البليات، بمنصب من المناصب، فكان أشر أهل ذلك المنصب (...) بل عرفنا منهم من صار نماما...»[10].

إن الجماعة الأولى تدعو إلى الرثاء لضعف فهمها وسذاجتها، والجماعة الثانية تتطلب الحذر منها لنفاقها وريائها. وما عدا ذلك، يبقى الاتصال بالسلاطين مشروعا، بل وواجبا إن كان قصده «الاستعانة بقوتهم إنفاذ حكم الله عز وجل، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الحال وما تبلغ إليه الطاقة»[11].

يبدو أن الموقف الداعي للعمل مع السلطان أو على الأقل المبرر له، كان هو السائد طيلة التاريخ السياسي الإسلامي. فهذا الشريف المرتضى (٤٣٦)، وهو من علماء الشيعة الإمامية الذين تولوا مناصب رسمية داخل الدولة، ينص في رسالته «مسألة العمل مع السلطان» على أن الولاية من قبل السلطان «المبطل الظالم المتغلب» تكون على ضروب «واجب، وربما

تجاوز الوجوب إلى الإلجاء، ومباح، وقبيح ومحظور». ويذهب إلى حد تبرير القول بأن «كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان» وأن من شأن قضاء هذه الحاجات أن يخرج «الولاية» من القبح إلى الحسن، وتسقط اللوم عن صاحبها [١٢].

وعموما، يمكن القول إن تصور الشوكاني، ومن نحا نحوه، يجسد موقف الأديب السلطاني في أجلى صوره. غير أن المسألة لم تحسم بهذه البساطة فالعمل مع السلطان شيء فريد من نوعه ومغامرة محفوفة بالمخاطر تفترض شروط السلامة وتتطلب سلوكا وقائيا.

٢ - في صحبة السلطان

إذا كان بعض الفقهاء لم يبارحوا التساؤل عن جواز أو عدم جواز صحبة السلاطين، فإن الأدباء السلطانيين «العاملين» أو الراغبين في العمل مع السلطان يفكرون خاصة في طرق «سلامة» صاحبهم. وإذا كانوا يجمعون على جواز العمل مع السلطان، بل وضرورة «صحبته»، وعللوها بـ «واجب النصيحة» وإصلاح ما يمكن إصلاحه من فساد، فإنهم يحذرون صاحبهم داخل البلاط السلطاني من كل الاحتمالات الممكنة: فهو قد ينجح في الامتحان السلطاني، وقد يسقط، وما بين النجاح والسقوط، عليه أولا وقبل كل شيء، أن يفكر في الانفلات بجلده... ولربما بسبب من طبيعة وضعية «صاحب السلطان» هذه يعيش المؤلف السياسي السلطاني «مفارقة» عجيبة ويعبر عنها، فهو في الآن نفسه الذي يتحدث فيه عن «مخاطر» صحبة السلطان نراه يلهث ويلهث لولوج بلاطه !

تبدو حكاية «الغواص - العالم» مع «الأسد - الملك» أكثر دلالة في هذا المجال، إذ تتحدث عن «مضرة التبرع بالنصائح» وضرورة التلطف في عرض النصائح على الملوك» و«حاجة أصحاب الملك إلى بعض المقاربة واللطف في إيراد النصيحة» [١٣] كما تحذر حكاية «كليلة ودمنة» من المصير المجهول الذي قد يكون جزاء لصحبة شخص مثله مثل «الزمان» و«البحر» [١٤]، لا مأمن ولا ثقة فيه على حد قول الماوردي الذي يستشهد بحكماء الهند الذين شبهوا «السلطان في قلة وفائه للأصحاب وسخاء نفسه عنهم بالبغي والمكتسب، كلما ذهب واحد جاء آخر [١٥]».

من أجل تليين المفارقة بين الخوف من السلطان والرغبة فيه، بين التحذير من صحبته والدعوة للعمل معه، تخصص الأدبيات السياسية السلطانية، المشرقية منها والمغربية، صفحات كثيرة تسعى من خلالها إلى تقنين السلوك الناجح في صحبة الملوك والسلاطين، وطرح ما يجب أن يكون عليه «الصاحب» في كلامه وصمته، ودخوله المجلس السلطاني وخروجه منه، وحركاته وانضباط جسده، وامتثاله وتغافله، وحذره من سعي زملائه داخل الحاشية السلطانية...[١٦].

هكذا نجد مثلا ابن الأزرق، وهو خديم السلاطين، يدافع عن السلطان والعمل معه، سواء تمثل ذلك في نصحه له أو تولي خطة شرعية أو وظيفية سلطانية، كما يبدو واضحا في عقده لفصول حول «المشورة» و«النصيحة» و«البطانة» و«الخاصة»... بل إن كتاب «البدائع» برمته يدخل في هذا الإطار. ومع ذلك، وهنا تكمن «المفارقة» (ظاهريا على الأقل)، نجده يخصص فصلا بكامله لموضوع «سياسة سائر الخواص والبطانة في صحبة السلطان وخدمته» لايتحدث فيه إلا على «الترهيب من مخالطته» و«التحذير من صحبته»[١٧].

يشير ابن الأزرق باجتناب «مخالطة» السلطان حفاظا على «السلامة والنجاة»، ولأن التجربة أبانت أن من سعوا لإصلاحه فسدوا به. كما ينهى عن صحبته، لندور إخلاصه، وتواتر تقلباته، مشبها إياه بالبحر والصبي. ومع كل هذه المحاذير، يجوز المؤلف الدخول لمجلس السلطان والعمل معه لأسباب متعددة منها أن يكون العمل معه أو حتى الحضور لمجلسه على وجه «الإلزام»، وخوفا عن النفس في حال الامتناع، ومنها أن يكون العمل معه أو الحضور لمجلسه من أجل «استجلاب مصلحة»[١٨].

من أجل حل هذه «المعادلة»، وتليين المفارقة بين الخوف من السلطان والرغبة فيه، يخصص ابن الأزرق، والأدب السلطاني عامة، صفحات كثيرة، يسعى من خلالها - وقد رأى «صحبة السلطان» لامفر منها - إلى تقنين السلوك الناجح في صحبة الملوك والسلاطين. هكذا يقول ابن الأزرق «وإذا تقرر معذور هذا الأمر عاجلا، وموعوده ما هو أدهى منه آجلا، فلصحبة السلطان على كثرة غررها، وتقصير نفعها عن ضررها آداب كثيرة». وهي نوعان: آداب يجب الالتزام بها، وأخرى يجب تركها. أما الأولى فخمسة أنواع

وتشمل: «التلطف له عند الخطاب» و«الإصغاء لكلامه» و«استشعار الصبر في خدمته» و«مصاحبته بالهيبة والوقار» و«الرضا بجرايته» أما ما يجب تركه في مصاحبته فيتمثل في «مناداته باسمه ورفع الصوت بحضرته، وابتداء الحديث بمجلسه، إذا كان هو المتكلم، والضحك من حديثه وإظهار التعجب منه (...) ورفع الرأس إلى حرمه..والانقباض منه والتهالك عليه (...) والمبادرة بالجواب إذا سأل غيره... والإكثار من غشيانه أو الصعود عنده [١٩]... (وطبعا دون أن ننسى أن هناك مزيدا من النصائح المثيلة عند الحديث عن «الحاشية السلطانية» ومراتبها، خاصة ما يتعلق بموضوع «السعاية» أو الوشاية لدى السلطان التي يذهب ضحيتها العديد من خدام السلاطين، والتي شكلت على الدوام العدو اللدود لكل موظف سلطاني).

ومن جهته يصور أبو بكر الطرطوشي الوضعية غير المريحة لصاحب السلطان حين يصفه على لسان الحكماء «كراكب الأسد يخافه الناس وهو لمركبه أخوف». ولتجاوز هذه الازدواجية المدوخة التي تجمع في الآن نفسه بين ممارسة السلطة والخضوع لها، ينصح الكاتب بالابتعاد عن نار السلطة متى أمكن ذلك، وفي حال تعذر ذلك، يبقى لزاما على خديم السلطان استحضار البديهة والتبصر ودوام الطاعة والبذل درءا لكل غضب سلطاني مفاجئ [٢٠].

يجمع البلاط السلطاني بين عشرات الأعوان والجلساء المجندين لخدمة السلطان. وكل واحد منهم، يعتقد في أهميته، ويتطلع إلى «القرب» من حضرته، فيحتدم الصراع بين «رجال البلاط»: هذا «كاتب» يسعى للإيقاع بوزير، وذلك «والٍ يشي» بقاض... وقد يعي السلطان هذه «الصراعات»، ويحافظ عليها، إن لم يغذها أحياناً بشكل يحافظ على قوته، ضاربا هذا بذاك [٢١].

في هذا السياق، يقدم لنا مسار حياة كل من ابن رضوان صاحب «الشهب اللامعة» وخديم المرينيين وابن الخطيب صاحب «الإشارة إلى آداب الوزارة» وخديم النصريين بغرناطة، صورتين متعارضتين لما يمكن أن ينجم عن «صحبة السلاطين».

قضى ابن رضوان اثنتين وأربعين سنة في خدمة المرينيين، واشتغل مع ثمانية سلاطين، وهي مدة كافية جدا لإصابته بـ «مكروه سلطاني» أو الإيقاع به في دسيسة من دسائس الحاشية السلطانية. لكنه ظل على الدوام حيا يرزق، والسر في ذلك، كما يقول الباحث إحسان عباس، كامن في طبيعة

شخصيته، فقد كان على ما استقر في نفسه من طموح، يعرف متى يقف بطموحه عند حد لا ينفذ إليه منه الأذى [٢٢]. ويرى سامي النشار أن ابن رضوان وصل إلى ما يصبو إليه لكونه «رجل دين وخلق، لم يذكر أحد من المؤرخين أنه اشترك في مؤامرة أو سعي لأحد بوشاية، إنه من الأفراد القلائل في هذا العهد المضطرب القاتم المليء بالدسائس الذي توصل إلى مكانته الكبرى عن جدارة واستحقاق» [٢٣].

مقابل ذلك، نجد ابن الخطيب الذي تدرج من «الكتابة» إلى «الوزارة» مع ما لا يقل عن ثلاثة سلاطين، والذي اختبر «صحبة السلاطين» في أحلك أيامها، يعاني الأمرين من سعاية حساده ضده، وتعرض لأكثر من «نكبة »، بل اتهم بالخروج على الدين، واستغلال النفوذ، والاستبداد بالأمر دون السلطان... إلخ. ليس زائدا إذن أن ينبه ابن الخطيب «الوزير» ويقول: «واعلم أنه قل ما يخلو من حل محلك من علو القدر وعزة الأمر من قرين يعانده، أو حاسد يكابده أو متطلع يمت إلى الملك بقربى...» [٢٤]، كما أنه يخصص ركنا من الأركان الستة التي تتكون منها الإشارة لـ «سيرة الوزير مع من يتطلع لهضبته ويحسده على مرتبته». وعموما يمكن الحديث عن نوعين من السلوك لمواجهة هؤلاء «الحساد»: الأول وقائي والثاني عملي.

يتمثل السلوك «الوقائي» في اجتناب الوزير «الزيادة في الاستكثار من الضياع والعقار والجواهر النفيسة والأحجار...»، لأنها تقدم الفرصة لمن في قلبه ضغينة فـ «يحصى» عليه ما جلبه الحظ إليه. واجتناب الاستكثار من الولد والحشم (...) فإن الحاسد يراهم بذخا ونعمة [٢٥]. ويتمثل السلوك العملي في أن يجاهد الوزير هذه الجماعة ويقمع منها الطماعة، وذلك باستمالتهم أولا بـ «فضائله الذاتية»، ومقابلة «حسدهم» بالإنعام عليهم، ثم باصطناع أضدادهم، وخاصة بعدم الركون لأحد، وحسن اختيار من «يصطنعه لخدمته» [٢٦]. غير أن مختلف هذه النصائح لن تجدي كاتبها نفسه الذي صدر في حقه أمر سلطاني بالقبض عليه، وفتوى تقضي بإعدامه، فقتل خنقا في محبسه.

لا تتساءل الآداب السلطانية عن مدى مشروعية العمل مع السلطان، بقدر ما تشير من حين لآخر إلى محاذير صحبته والسبل الوقائية لمعالجة كل مكروه سلطاني. وهذا المعطى يتماشى مع الإطار العام الذي يحكمها. فالكاتب هو أولا، وقبل كل شيء، رجل سياسة يمارس وظيفة من الوظائف السلطانية

أو خطة من الخطط الدينية، أو هو - في أقل الأحوال - رجل سياسة «افتراضي» يطمح إلى مكان ما قرب السلطان، وما يكتبه هو في حد ذاته مجموعة من النصائح والقواعد تصب كلها في أمور تدبير الدولة السلطانية.

في هذا السياق يتحدث الأديب السلطاني عن «جهاز» الدولة السلطانية بمختلف مكوناته ومراتبيته، موضحا ضرورة ما يندرج فيه من «وظائف» و«خطط»، مستعرضا طرق اختيار من يشغلها وما يلزمه من شروط، مبينا أشكال تعامله مع السلطان والرعية، ومشيرا أيضا إلى وسائل مراقبة السلطان له واستخباره عن أحواله.

ثانيا: جهاز الدولة السلطانية

من خلال مختلف النصوص السلطانية، يمكن أن تذكر ما يفوق عشرين وظيفة أو خطة يتكون منها جهاز الدولة السلطانية، وهي: الوزير والكاتب والحاجب والجليس والعامل والقاضي وصاحب الأشغال وقائد الجند وصاحب الشرطة وصاحب البريد والسفير والحاكم، وصاحب المظالم والأعوان والمدرسون، وإمام الصلاة والمحتسب وصاحب السكة والمفتي وصاحب الطعام والشراب... [٢٧].

قد تتسع دائرة هذا الجهاز السلطاني وتتعدد وظائفه وقد تضيق وذلك حسب طبيعة الدولة السلطانية و«الطور» الذي بلغته، وموقعها بين «البداوة» و«الحضارة» كما أشار إلى ذلك ابن خلدون [٢٨]. غير أن ما يهمنا هنا، كما أشرنا سابقا، ليس «الواقعة» السياسية بعينها ولا جهاز «دولة سلطانية» بالتحديد، بقدر ما ينصب اهتمامنا على هذا الجهاز كما تصوره لنا الآداب السلطانية بغض النظر عن أي مكان وزمان معينين. ما يهمنا هو «نموذج» الدولة السلطانية، وليس دولة سلطانية باسمها.

أمام هذا الكم الهائل من الوظائف السلطانية، يمكننا من أجل إدخال نوع من النظام يضبط طبيعتها ومستوياتها أن نلجأ إلى بعض التصنيفات. فقد نميز بين «وظائف مركزية» و«وظائف محلية» [٢٩]، مستعملين معيارا بسيطا يتمثل في مدى ملازمة البلاط السلطاني والحضور الدائم إلى جانب صاحب القرار. هكذا تكون «الوزارة والكتابة والحجابة» بداهة وظائف مركزية، ويكون «العامل وصاحب الشرطة والقائد...» موظفين محليين [٣٠].

وقد نميز أيضا بين «الوظائف الدنيوية»، و«الخطط الدينية» مستحضرين معيارا مزدوجا يتمثل في مدى ملازمة «أوامر الشرع» للوظيفة وتداخله معها من جهة وموضوع الوظيفة المعنية وموقعها بين تدبير أمور «السلطان» أو تنظيم شؤون «الرعية». هكذا تتدرج وظائف «الوزير والقائد وصاحب البريد وصاحب الشرطة والسفير» ضمن الوظائف «الدنيوية» التي تنظم السلطة وتتعلق بها حياة «السلطان» نفسه. وتدخل وظائف «القضاء والحسبة وإمامة الصلاة والتدريس والمظالم...» ضمن الخطط الدينية التي تنظم شؤون الرعية بالنظر في منازعاتها ومعاملاتها وتظلماتها وأمور عباداتها وتعليمها [٣١].

ومع ذلك، ينبغي الإشارة إلى أن هذه التصنيفات المذكورة ليست مغلقة، بل هي متداخلة، فـ «الوظائف المركزية» قد تكون «دنيوية» مثل وظيفتي «الوزير والحاجب» مثلا وقد تكون «دينية» مثل وظيفة «قاضي القضاة» أو «المفتي»، كما أن «الوظائف المحلية» قد تكون «دنيوية» مثل «صاحب الشرطة» المكلف أمن المدينة، وقد تكون «دينية» مثل «قاضي البلدة»... لذا، نتحدث في نقطة أولى عن «الوظائف المركزية» وفي نقطة ثانية عن «الوظائف المحلية» [٣٢].

١ ـ وظائف «مركزية»

نقصد بالمرتبة السلطانية «المركزية» تلك الوظيفة التي تمارس سلطتها انطلاقا من المركز وبجوار السلطان، سواء كانت هذه المرتبة «دنيوية» مثل وظيفة الوزير والحاجب أو كانت مرتبة دينية مثل قاضي القضاة (أو قاضي الحضرة) وإمام الصلاة... وتحتل هذه المراتب، وخاصة منها «الدنيوية» أهمية قصوى في التصور السياسي السلطاني، إذ تأتي في مقدمة الوظائف التي يذكرها المؤلفون حين طرحهم للموضوع. هكذا يقر ابن الأزرق أن «أمهات المراتب السلطانية على التفصيل، خصوصا بهذه الأقطار المغربية خمس مراتب: الحجابة والكتابة وديوان العمل والجباية والشرطة وأولها هي الوزارة...» [٣٣] ويعتبر الشيزري «الوزارة» بمنزلة «الركن الأول» من بين خمسة أركان يقوم عليها بناء الدولة وقاعدتها [٣٤]. ويذكر أبو حمو وظائف «الوزير والكاتب...» في مقدمة حديثه عن رجال دولته [٣٥]. كما يصنف الماوردي «الوزارة» باعتبارها «الطبقة الأولى» من بين «الطبقات الأربع» التي يقوم عليها «عماد المملكة وقواعد الدولة [٣٦]»، والأمثلة أكثر من أن تحصى...

وفيما عدا هذه الأولوية النسبية التي تحظى بها الوظائف «المركزية» مقارنة مع مثيلتها «الدينية» و«المحلية» يمكن القول أن معالجة الآداب السلطانية لموضوعها يطرح علينا أسئلة عدة تتعلق بالرؤية «التقنية» التي تحكم تصوره لها، ومن ثم طبيعة «الشروط» والمواصفات الأخلاقية والسلوكية اللازم توافرها في صاحب الخطة، وأيضا التساؤل حول العلاقة الممكنة بين هذه «الشروط» والممارسة الفعلية للوظيفة.

أ ـ أشرنا غير ما مرة في الصفحات السابقة إلى «الطابع العملي» الذي يكتنف الفكر السياسي السلطاني في صياغة عناوينه ومضمون مقدماته وطريقة تحليله وطبيعة مواضيعه. لا يخرج الأديب السلطاني عن هذا المنظور في طرحه للمرتبة السلطانية، فهو لا يتعامل معها كموضوع للتأمل «التجريدي» ولا يحللها من زاوية النظر السياسي الباحث في أصول الظاهرة وآلياتها أو القوانين التي تتحكم في علاقاتها بمكونات الفضاء السياسي السلطاني. بل نجده ينظر إليها تحديدا من زاوية علاقتها بصاحب القرار، تقليدا أو عزلا، اختيارا أو اختبارا، اشتراطا ومراقبة... نعم قد يتخلل عرضه لها عشرات الاستشهادات من هنا وهناك، وعشرات الحكايات المنتقاة من هنا وهناك، لكنها، لا تعدو كلها أن تكون أدوات مساعدة أو شارحة يهدف الأديب من ورائها إلى إثبات أهمية «الشرط» أو «الصفة» التي قررها منذ البدء، أو أنها تروم تأكيد نجاعة «قاعدة سلوكية» على السلطان أن يلزمها مع من قلده الوظيفة أو أن يلتزم بها صاحب الوظيفة في سلوكه مع ولي أمره في تدبير سلطته مع الرعايا وعليهم، أو أنها تسعى إلى تبيان ضرورة المرتبة ورفعتها...

بتصفحنا لما خطه الأدب السلطاني حول مراتب سلطانية «مركزية» مهمة مثل الوزارة والكتابة والحجابة، يتبين لنا كيف أن المؤلف، وفيما عدا الفقرة الافتتاحية التي يطرح فيها رفعة المرتبة وضرورتها في تدبير البيت السلطاني، لا يتجاوز البتة الجانب العملي المتمثل في سن سياسة الملك أو السلطان مع وزيره وكاتبه، وهؤلاء مع ولي أمرهم، مستعرضا لبعض الشروط المتمثلة في «الصفات الأخلاقية» والقواعد السلوكية اللازم استحضارها في هذا الصدد. فمثلا ابن رضوان الذي خص هذه المراتب بأبواب مستقلة، يفتتح حديثه عن «ذكر الوزارة والوزراء» [٣٧]، بحاجة الملك إلى الوزير ومراعاته له مستعينا بأقوال منتقاة من هنا وهناك، ثم يبدأ في استعراض «شروط الوزارة» فيما

لا يقل عن ثلاث صفحات، وهي في مجملها الشروط نفسها التي سبق للطرطوشي أن ذكرها وزين بها ما أورده من حكايات [٣٨]، وهي نفسها التي ستشكل مادة «للخصال الثماني» التي يراها السلطان أبو حمو الزياني ضرورية لتولي منصب الوزارة [٣٩]. وفي «ذكر الكتابة والكتاب» [٤٠] يفتتح ابن رضوان حديثه بقوله «الكتابة لها آداب وشروط...»، وهو ما تحكم في صياغة الفصل كله الذي تبدأ فقراته بعبارات تنبئ عن طبيعته الإجرائية مثل «ينبغي للكاتب أن يكون...» أو «يجب...». ودونما إثقال النص باستشهادات أخرى تؤكد حضور هذا البعد عند كل الأدباء السلطانيين نستعرض أولا مضمون هذه «الصفات» و«القواعد» التي يشترطها الأديب، لنتساءل ثانيا عن العلاقة التي يمكن استشفافها بين هذه «الشروط» والممارسة الفعلية للوظيفة.

ب ـ الوزارة أمر جليل وخطير. وأول ما ينبئ عن «قوة تمييز» السلطان و«جودة عقله» يتمثل في اختياره للوزراء. في هذا السياق يشترط الطرطوشي في الوزير الولاء المطلق المقرون بـ «الصدق» في اللسان والفعل لأنه أقرب إلى حقيقة ما يدور في السلطنة، ومن هنا أيضا يشترط فيه أن يكون «بصيرا بأحوال الرعية». وإذا كان صاحب «السراج» ينصح الوزير بالتحلي بـ «الرحمة» في تعامله مع الرعية، موضوع سلطته «ليأسو برحمته ما يجرح السلطان بغلطته»، فإنه ينبهه بضرورة اجتنابه لكل مساواة مع الملك «في الرأي والهيبة»، وإن لم يفعل «فليعلم أنه المصروع» [٤١].

ويفضل سلطان تلمسان أن يكون على رأس المملكة «وزير صالح وملك طالح» على أن يكون «الملك صالحا والوزير طالحا»، لأن الوزير «يباشر جميع الأعمال، جليلها وحقيرها...»، لذا يفترض في الوزير أن يكون: «من خيار قومه وكبير عشيرته وبيته... وافر العقل... حاضر الذهن... راجح الرأي محبا ناصحا... شجاعا... حسن الصورة... فصيح اللسان... كثير المال غير ذي حاجة ولا إقلال» [٤٢]. ويستعيد ابن الخطيب من جهته فكرة معاصره أبي حمو، ويقر أن المُلك قد يستقيم مع فساد الملك وصلاح الوزير، ولكنه «لن يستقيم بعكس ذلك، وانطلاقا من أولوية الوزير هذه يصوغ ابن الخطيب ما لا يقل عن ثلاثين شرطا لمن يتولى هذا المنصب، تتوزع بين ما هو أخلاقي كالعفة والرأفة والديانة، وما يدخل في مجال الخبرة كالدراية بالشؤون المالية ومعرفة تاريخ الأمم ، وما يمكن اعتباره ذا طبيعة اجتماعية كأن يكون الوزير

ذا يسار وقديم النعمة. على أن أهم ما يميز حديث ابن الخطيب، وهو الوزير الذي اختبر المهنة وعانى من ويلاتها، استعراضه لبعض القواعد السلوكية للوزير في تعامله أولا مع الملك، مبينا على الخصوص ضرورة حفاظه على «دونيته» أمامه، ومشيرا إلى تمايز «أخلاق الملوك» حتى يسير الوزير بمقتضاها، ثم مع نظرائه من أعضاء الحاشية حتى يتجنب كيد «السعاة» منهم، وأخيرا مع العامة، حيث ينصحه بنوع من «الانقباض» تجاهها حتى لا يهين أمره عندها [٤٣].

ومن جهته يتوسع ابن الأزرق في ذكره «للشروط الضرورية والمكملة» لمنصب الوزير، ويضع ما يفوق سبعة وعشرين شرطا تتوزع بين «فضائل نفسية» مثل العلم والمعرفة بضروب الجبايات والعدل والرحمة و«كمالات بدنية» مثل سلامة الأعضاء، والشجاعة و«سعادات خارجية» مثل شرف البيت وحسن الملبس... [٤٤]. لا داعي هنا للاسترسال في استشهادات أخرى، لا تغير شيئا في البنية العامة التي تحكم هذه الشروط ـ الصفات [٤٥]. غير أن السؤال الأساسي يظل مطروحا: ما علاقة هذه الشروط ـ الصفات بممارسة الوظيفة؟ وأي فائدة يمكن أن نجنيها من خلال هذه الترسانة من الصفات «الأخلاقية» وغيرها في التعرف على طبيعة مهام الوزير أو تحديد نوعية منصبه؟

ج ـ هناك عوائق تلزم شيئا من الحذر في الربط بين هذه الصفات ـ الشروط وطبيعة الوظيفة وحدودها. فمن ناحية أولى نلاحظ هيمنة البعد «الأخلاقي» على مجمل هذه الشروط عند أدباء عديدين، خاصة منهم الطرطوشي وابن رضوان ومن نحا نحوهما، حيث يتحدث هؤلاء عن «أخلاقيات» الموظف أكثر ما يتحدثون عن «طبيعة» الوظيفة. والعائق الثاني يتمثل في تكرار أغلب هذه «الصفات ـ الشروط». عند الحديث عن مراتب سلطانية أخرى مما يفقدها كل أهمية نوعية.

و مع ذلك، يمكن القول إنه وراء كل هذه الشروط تختفي «منفعة» سياسية سلطانية. ولو اكتفينا بما أدرجناه آنفا لأمكننا التمييز بين ثلاثة أبعاد تتوزع هذه الصفات. هناك أولا البعد الأخلاقي وما يشمله من اشتراط الصدق والأمانة والإخلاص وهو يضمن حصول «الولاء» لشخص السلطان. وهناك ثانيا اشتراط الخبرة بما تشمله من معرفة بالجبايات

وأحوال الرعايا وهي تؤدي إلى التدبير الجيد لأمور السلطنة. كما أن تأكيد الأديب السلطاني ثالثا على «وجاهة» صاحب الوظيفة، بانتمائه لكبار القوم ووجوه الناس من شأنه أن يجعل منه محافظا على قومه ومتحليا بالمروءة. وإذا كانت أغلب الصفات المذكورة لا تسعف كثيرا في تحديد طبيعة «المرتبة» فإنها بالمقابل تنبئنا عن صعوبة «الوضعية الوسط» التي يحتلها الوزير في الهرم السلطاني و«ازدواجية جسده».

ما يطبع السلطان المتحرر مبدئيا في أفعاله هو حرية جسده، وما يطبع الرعية المنصاعة مبدئيا لأوامره هو موت جسدها. وما بين الحياة والموت، يعيش الوزير وضعية خاصة يطبعها الازدواج والحصار بين هوامش الانسياب وضرورات الانضباط. يعي الأديب السلطاني جيدا طبيعة هذه المرتبة التي لا تحتمل الزلات والغفلة ولا النسيان والإهمال، ويدرك نوعية المكان الذي يشغله الوزير، والجسد «المزدوج» الذي يحمله معه نتيجة وضعية وسط بين رأس الهرم وقاعدته.

يقول الماوردي: «وأنت أيها الوزير أمدك الله بتوفيقه، في منصب مختلف الأطراف، تدبر غيرك من الرعايا وتدبر بغيرك من الملوك، فأنت سائس ومسوس، تقوم بسياسة رعيتك وتنقاد لطاعة سلطانك. فتجمع بين سطوة مطاع وانقياد مطيع، فشطر فكرك جاذب لمن تسوسه، وشطره مجذوب لمن تطيعه، وهو أثقل الأقسام الثلاثة محملا وأصعبها مركبا، لأن الناس ما بين سائس ومسوس، وجامع بينهما ولك هذه الرتبة الجامعة» [٤٦]. ويشبه الأديب السلطاني، السلطان بالطبيب والرعية بالعليل والوزير بالسفير بين الطبيب والعليل، كما يصف أديب سلطاني مجهول وضعية الوزير بـ «الواسطة بين الخليفة والناس» [٤٧] ويرى آخر أن الوزير بين أمرين «خائف ممن فوقه وهو الملك وممن دونه من يطمع في مرتبته» [٤٨].

وإذا كان ابن الخطيب، وهو الذي اختبر الوزارة كما أشرنا، يتوسع في الحديث عن علاقة الوزير بنظرائه أعضاء الحاشية وما يلفها من كيد وسعي، فإن الماوردي، وهو الذي خص الموضوع بكتاب مستقل، يتوسع في ذكر علاقة الوزير بملكه، واضعا له مجموعة من الأخلاقيات تقوم على مبدأين: مبدأ «المسايرة» حيث يصبح الوزير امتدادا ليد السلطان، وأداة

لتحقيق ما يروم إليه، ومبدأ «الحذر» الذي يفترض الحرص على مسافة «وقائية» تحمي الوزير من شخص «وثاب ومتحكم» وتجعل منه «يقبض نفسه» إن قدمه و«يتواضع له» إن عظمه، و«يحتشم» إن آنسه و«يلين» إن خاشنه و«يصبر على تجنيه» إن غالظه... (٤٩). لو كانت «العامة»، كما توضح ذلك الآداب السلطانية، على علم بمحنة الوزير السلطاني لا نشرحت أساريرها وحمدت الله على جسدها الواضح الطيع. ذلك أن «جسد الوزير» أو «صاحب السلطان» عامة جسد مزدوج، يعاني ثنائية مدوخة، فهو لا ينمو حرا طليقا مثل جسد السلطان ولايمَّحي كلية مثل أجساد سائر الناس.

٢ ـ وظائف «محلية»

إن استعمال كلمة «محلي» مقابل «مركزي» هو استعمال إجرائي لا غير، علما أن الأديب السلطاني نفسه يستعمل عبارات متعددة للدلالة على ما هو «محلي» مقابل المركز السلطاني مثل «القرية» و«القبيلة» و«العمالة» و«المدينة». ويبدو كما لو أن المواضيع ذات الارتباط بالشأن «المحلي» تحتل مكانة ثانوية في ذهنه، وحتى إن هو تحدث عما هو «محلي» فذلك يكون في ارتباط شديد بالمركز السلطاني.

يسمح لنا استقراء ما دونه الأدباء السلطانيون حول «الوظائف المحلية» بالقول أنهم، وعلى الرغم من بعض الاختلافات «العرضية» في معالجتهم للموضوع، يتوحدون داخل الإطار «الثقافي» الذي يحكم تصوراتهم السياسية. وحتى نتمكن من رصد بعض عناصر هذه الوحدة «البنيوية» التي يندرجون فيها، نتحدث في نقطة أولى عن أهمية الوظيفة المحلية في ضوء شروطها واختيار من يتولاها، وفي نقطة ثانية عن تدبير هذه الوظيفة ووسائل مراقبة واختبار صاحبها.

أ ـ أهمية الوظيفة «المحلية» في ضوء شروطها

تتأكد أهمية الوظائف المحلية من خلال معطيات عدة، يتمثل أولها في استعمال بعض «الاستعارات» لنعت من يشغلها، فـ «صاحب الشرطة» مثلا هو بمنزلة «يد السلطان» و«صاحب البريد» في مقام «عينه» كما أن «منزلة العامل من السلطان هي بمنزلة السلاح من المقاتل» (٥٠). ويتمثل المعطى الثاني في

اعتبار نجاح السلطان في اختيار «أعوانه» دليل على حسن تبصره وما عدا ذلك يكون كمن: يسترعي غنمه الذئاب على حد قول الطرطوشي. ويكمن المعطى الثالث في المكانة التي تحتلها داخل حاشية السلطان بعد مرتبتي الوزير والكاتب. أما المعطى الرابع والأخير، فيتمثل في إسهاب الأديب السلطاني في ذكره لطرق مراقبة «الموظف المحلي» ووسائل اختباره اتقاء لكل الأخطار المحتملة التي يمكن أن تنجم عن ممارساته.

ليس غريبا إذن أن يخضع الموظف المحلي لشروط ومواصفات محددة تعكس أهمية الوظيفة التي يشغلها.

وانطلاقا مما يعرضه الأديب السلطاني يمكننا تصنيف مختلف الشروط والمواصفات في أربع خانات تتوزع بين «الصفة الخلقية» و«الخبرة» المهنية و«مدة» شغل المنصب ثم «محددات شخصية» تتعلق بصاحب الوظيفة نفسه.

يشترط المرادي في «أعوان» السلطان مجموعة من الخصال تشمل «الشدة» الملازمة لهيبة السلطة و«المروءة» التي يتطلبها ائتمانهم على ما للسلطان على رعاياه و«الطاعة» التي تضمن ولاء صاحب الوظيفة لمن قلده إياها [٥١]. ويكرر غير ما مرة، كل من أبي حمو وابن رضوان في حديثهما عن وظيفة العامل شرطي «العدل» و«الثقة». بالشرط الأول تأمن الرعايا إجحاف العمال وجورهم، وبالشرط الثاني يضمن السلطان ما له عليهم. ويعيد ابن الأزرق من جهته، وهو يتحدث عن العمال والولاة الصفات الخلقية نفسها التي سبق للطرطوشي أن صاغها وهي «الحزم والكفاية» اللازمتان لسياسة الرعية، و«الصدق والأمانة» الضامنتان لحقوق السلطان، غير أنه يضيف أن على العامل «التزاما دينيا» مرجعه الخليفة عمر بن الخطاب الذي ما انفك يذكر «عماله» بـ «الوازع الديني» حتى تأمن الرعايا شرورهم [٥٢].

إضافة إلى الصفات المذكورة، يشترط الأدب السلطاني في «العامل» امتلاك «الخبرة» التي يشير إليها المرادي بذكره شرط «السياسة» اللازم لحسن التدبير، ومراعاة التراتبية الاجتماعية ويعبر عنها أبو حمو بضرورة معرفة العامل لشؤون «الجبايات» وما يتصل بها. كما يضيف ابن الأزرق إلى جانب «الالتزام الديني»، التزاما «سياسيا» مرجعه «أنو شروان» أحد ملوك فارس الذي يضع أمن الإقليم وماليته ضمن مسؤولية العامل.

وإذا كان الفقيه المرادي والسلطان أبي حمو ينصحان صاحب الأمر ألا يطيل مدة شغل هذا المنصب، خاصة إن كان على حد من الضعف، يمكن معه تغلب العمال عليه (...) لئلا يستبد بأمره ويخرج على طاعته [٥٣]. فالملاحظ أن الأدب السلطاني يشير أيضا إلى مجموعة من المواصفات تهم طبيعة صاحب الوظيفة. هكذا ينبه الطرطوشي السلطان «ألا يولي طالبا راغبا» [٥٤]. ويستحسن ابن الخطيب أن يكون العامل «غريبا» عن المنطقة التي يحكمها [٥٥]، وينصح ابن الأزرق بتجنب تعيين رجل «طاعن في السن»، بل وعلى الخصوص «تولية الشريف العظيم الشأن أو قائد الجند على أرض كثيرة الخراج»، وذلك لصعوبة عزلهم، أو حتى معاقبتهم دون إخلال بتوازن المملكة [٥٦].

تقوم حاجة السلطان إلى «الوظائف المحلية» وإلى «النخبة المحلية» عموما - إن جاز التعبير - على ثلاثة أركان. فهي أولا أهم وسيلة من وسائل إظهار السلطة visibilité du pouvoir، وهي ثانيا من أهم قنوات ضمان طاعة الرعايا بسبب تأثيرها المادي والمعنوي وتماشيا مع القاعدة السلطانية الشهيرة التي ترى «أن التابع يصلح بالمتبوع»، وهي أخيرا مصدر من أهم مصادر تمويل المركز السلطاني. لهذه الأسباب على السلطان، في نظر ابن الأزرق أن يتعهد هذه «الخاصة» ويوفيها حقين اثنين: أولهما أن يسمي أعضاءها في «وظائف» حسب مكانتهم لتدبير ما ينعته ابن الأزرق بـ «السياسة اليومية» وثانيهما أن يكافئ من تبقى منهم دون توليه لوظيفة ما [٥٧].

ب - تدبير الوظيفة ومراقبة الموظف

تقوم كل الشروط والمواصفات المذكورة على مقوم أساسي هو «العدل» الذي يجعل منه الأديب السلطاني ركيزة لكل ما شيده من بناء أخلاقي - سياسي. ليس هنا مجال البحث في مختلف التأويلات التي صيغت حول مفهوم «العدل»، ولكن نكتفي في هذا السياق، بذكر وجهين لهذا «العدل السلطاني» في علاقته بالوظيفة «المحلية»: يتعلق أولهما باحترام حدود «العتبة» التي تضمن للسلطان حقوقه المالية دون ضرر ولا ضرار، ويتعلق الثاني باحترام مبدأ «التراتبية الاجتماعية» التي تسمح باستقرار العلاقات المجتمعية.

يوضح لنا الوجه الأول العلاقة العضوية بين «الموظف المحلي» و«تمويل المركز». فالعدل في المنظور السلطاني هو ما يسمح باستجباء مستحقات السلطان كاملة دون إجحاف الرعايا، وسلوك «الموظف العادل» في هذا

المنحى يشبه سلوك «العلقة» التي تنال من الدم في صمت ما لا تناله «البعوضة» بلسعتها وهول سماعها. وهكذا على السلطان ألا يتساهل البتة مع «جور» العمال، لأنه بداية نهاية الدولة - كما يقول الطرطوشي - ولأنه كما يوضح أبو حمو يؤدي إلى إضعاف الرعايا وبالتالي إلى عجزهم عن أداء الجبايات، وربما إلى عزوفهم عن أي نشاط تجاري أو حرفي لا يرون فيه لأنفسهم فائدة، ولأنه أيضا كما يلخص ابن الأزرق يؤدي إلى خراب «المدن» ونظامها [٥٨]. وبإيجاز فإن «الموظف العادل» في النظام السلطاني يستطيع بحنكته ضبط «العتبة» التي يجب الوقوف عندها: لا يكون مجحفا فيضر بالرعايا ويحملها ما لا طاقة لها به، لأن «من جاوز في الحلب حلب الدم» كما يقول مثل سلطاني، ولا يكون مهملا، فيفوت على السلطان استيفاء جزء من حقوقه.

أما الوجه الثاني للعدل السلطاني المتمثل في احترام «التراتبية الاجتماعية»، فهو ما يمكن أن نستشفه من شرط «السياسة» في «أعوان» السلطان التي تعني معاملة الخاصة كخاصة والعامة كعامة دونما خلط بين «أيها الناس» و«وجوه الناس» [٥٩]. وكذا تأكيد سلوك سياسة «الترغيب» مع «الشرفاء والكبار والأعيان» بسبب تأثيرهم الكبير في «التجار وأصحاب المهن والصناعات»، وسلوك سياسة «الترهيب» مع «العامة» لطبيعتها الهوجاء... [٦٠].

لا يكتفي الأدب السلطاني بطرح قواعد تدبير الوظيفة، بل يبسط أيضا، وعيا منه بأهميتها وخطورتها، طرقا عديدة لمراقبة من يتولاها نذكر منها في عجالة:

- بث العيون (الاستخبارات): من بين الوسائل الفعالة في مراقبة أحوال «العمال والولاة» إرسال «مخبرين» أو جواسيس إلى كل أرجاء أقاليم المملكة، متنكرين في هيئة تجار ومسافرين ودراويش تكون مهمتهم إعداد تقارير عما شاهدوه وسمعوه، حتى لا تبقى أي منطقة في حكم المجهول. وعلى الملك، حينما يقلد شخصا ما على إحدى المناطق، أن يرسل في أثره «مخبرا» سريا إلى عين المكان يطلعه على حقيقة الأوضاع «المحلية»، وسلوك موظفيه مع رعاياه، حتى يتمكن من اتخاذ القرار الملائم طبقا لما ورد إليه من أخبار [٦١]. ولعل وظيفة «صاحب البريد» تأخذ كامل أبعادها في هذا السياق.

- الاختبار (نصب الأفخاخ): يقول المرادي: «... ويجب على الأمير إذا ولى عاملا أو قاضيا بعد اختياره أن يتعاهده بالنظر، ويدس عليه من يأتيه بالرشوة والزمام في تبديله الحقيقة فإن رآه استدام على الامتناع من ذلك حمد أمره وشد أزره» [٦٢].

- النخبة المحلية (رقابة موازية): وتتمثل هذه الوسيلة في مراقبة العمال والولاة في استقدام من يعتد به من أهل عمالتهم ليتعرف السلطان من ناحيتهم مثل ما تنهي إليه تلك العيون المبثوثة من لدنه منظما لما في هذا الأمر الآخر من وضوح الشهادة. «بل إن من واجب الحاكم أن يلزم» أهل كل جهة من جهات بلده أن يفد عليه من خيارهم وعلمائهم ليستخبرهم عن حال الأمير والناس، ويكسوهم ويصلحهم (...) فإذا وفدوا عليه انفرد بهم واحدا واحدا حتى يقف على الحق من الباطل في أمر الناس وأمر ولاته وجميع أحوال عماله» [٦٣].

- فراسة الملك (قراءة سيكولوجية): تتمثل هذه الوسيلة في الحدس الفائق الذي يسمح للملك بقراءة ما يبطنه أعوانه بتفرسه في بواطن «كلامهم» و«حركاتهم» وقدرتهم على «كتم أسراره» و«ردود أفعال» رعاياه تجاههم [٦٤].

ثالثا: الدين والسلطة و«المرتبة السلطانية»

حاولنا في الصفحات السابقة أن نقترب من صورة «المرتبة السلطانية»، وذلك ببحثنا أولا فيما تفرضه من ضرورة «العمل مع السلطان» وما تطرحه «صحبته» من أسئلة، ثم بتصنيفنا لهذه «المراتب»، مشيرين إلى ما يلزمها من شروط وصفات وما تتطلبه من مراقبة سلطانية متسائلين بالخصوص عن العلاقة الممكنة بين صفات «الموظف» وتدبير «الوظيفة».

وحتى تكتمل هذه «الصورة»، نعمل في هذا المبحث الأخير على صياغة بعض العناصر الجوابية عن سؤالين بدوا لنا أساسيين من بين مجموعة من الأسئلة يمكن طرحها [٦٥]: يتعلق الأول بمجموعة «الخطط الدينية» وما تطرحه علينا من استفهامات تخص العلاقة بين الدين، أو بالأحرى «الفضاء الديني»، وجهاز الدولة. ويتعلق الثاني بمجمل الوظائف السلطانية ذات الطابع الدنيوي السياسي ومدى السلطة، أو الدور السياسي الذي تلعبه هذه البيروقراطية السلطانية في نظام السلطنة التي يعود فيها مبدئيا القرار الأول والأخير للحاكم السلطاني.

١ ـ الدين و«الوظيفة»

في عرضه للوظائف التي تكون جهاز الدولة، يميز الأديب السلطاني بين «وظائف سلطانية دنيوية» و«وظائف خلافية دينية»، سواء تعلق الأمر بما هو «مركزي» كتمييزه بين الوزارة والكتابة وخطتي القضاء والفتيا، أو تعلق الأمر بما هو «محلي» كتمييزه بين العامل وصاحب الشرطة أو حاكم المدينة مثلا ووظيفتي المحتسب (أو صاحب السوق) وقاضي البلدة... ويبدو هذا التمييز أكثر وضوحا من ناحية الشكل على الأقل عند بعض المؤلفين أمثال ابن الأزرق أو ابن رضوان اللذين خصا موضوع «تولية الخطط الدينية» بفصل مستقل يوازي تخصيصهم موضوع «ترتيب المراتب السلطانية» بحديث مستقل [٦٦]. هكذا يجمل ابن الأزرق الحديث عن هذه الخطط بذكره لسبعة منها تشمل: «إمامة الصلاة، والفتيا والتدريس والقضاء والعدالة والحسبة والسكة». وهي مجمل ما تبقى من خطط إذ منها «ما ذهب بذهاب ما ينظر فيه كالجهاد في الأقطار التي عدوها غير كافر، وما صار سلطانيا كالإمارة والوزارة والحرب والخراج والشرطة» [٦٧].

ومن خلال النصوص التي بين أيدينا، يمكن أن نستنتج، بشكل عام، أن الآداب السلطانية، وإن تحدثت عن وظائف الدولة، فإنها قلما كانت تعير كثير اهتمام بالجانب الديني مقارنة مع مثيله الدنيوي، فإما أنها تهمله كلية، وإما أنها توجز في تناوله وبالأحرى تحليله، وإما أنها تبعثر حديثها عن هذه «الخطط» مكتفية بذكر بعضها [٦٨]. وحتى ابن الأزرق الذي خص موضوع «تولية الخطط الدينية» بصفحات لا بأس بها، نجده يستدرك من حين إلى آخر، مشيرا إلى من يريد أن يتعمق في الموضوع أن يعود لما هو مقرر في الفقهيات [٦٩]. ولربما يجد هذا «الإهمال» بعضا من مبرراته في كون ما يهم السياسات السلطانية هو «الوظائف» التي لها مساس مباشر بقوة الدولة واستمرارها، من «وزارة» تضبط أمور الرعية، و«كتابة» تحفظ جبايات الدولة و«شرطة» تسهر على أمن المدينة و«بريد» يخبر السلطان بما جدَّ في الأقاصي والنواحي و«عامل» يوفر المال.

وعلى الرغم من هذا النوع من «الإهمال» يبقى تعامل الأديب السلطاني مع «الخطط الدينية»، إن هو تحدث عنها، مماثلا لما يتعامل به مع «الوظائف الدنيوية»، فهو يطرح «الخطة» في علاقتها بالسلطان تقليدا أو

عزلا، ثم يسهب في ذكر الشروط والصفات الخلقية اللازمة في من يتولاها، وهي شروط وصفات لا تكاد تختلف في مجملها عما سبق ذكره إلا بإضافة شرط «العلم» (بمفهومه الديني طبعا). ويؤكد ضرورة تسديد أرزاق وجرايات أصحابها كما يخضعهم إلى المراقبة السلطانية نفسها المفروضة على نظرائهم الدنيويين، المتمثلة في تفقد أحوال القضاة واختبارهم بنصب الأفخاخ للتأكد من سلامة طويتهم واستقامة سلوكهم و«عزل من في بقائه مفسدة» (٧٠)، أو «الاستخبار» عن أحوال «المدرسين» وما يدرسونه، سواء كانوا في «المساجد الكبرى» التابعة مباشرة للسلطان أو لمن ينوب عنه، أو في مساجد «العامة» الخاصة بقوم أو محلة، وذلك حفظا للدين وحفاظا على «الجماعة» (٧١).

غير أنه تجب الإشارة، ونحن نقارن بين «الديني» و«الدنيوي» في هذه الوظائف، إلى اختلاف بينهما يبدو «إجرائيا» وبسيطا في ظاهره، لكنه عميق في دلالته. فمقابل التشدد الذي يبديه الأديب السلطاني في تولية أصحاب الوظائف الدنيوية، نلاحظ نوعا من التساهل مع أصحاب «الخطط الدينية» وتحديدا «المحلية» منها، حيث يترك أمر تعيينهم إلى أهل المنطقة أو المحلة أنفسهم. بل إن الكاتبين، ابن رضوان وابن الأزرق يذهبان إلى حد مطالبة السلطان «إلزام كل محلة أن تولي لنفسها إماما، وإن لم تستطع، فمن واجب السلطان إرسال إمام لهم...»، وفي الحالتين معا يكون أمر إعالة «إمام المسجد» و«مؤذنه» من واجب هؤلاء القوم أنفسهم (٧٢).

لا تختلف الوظيفتان، الدينية والدنيوية، في علاقتهما بالسلطان، وكما يتصورهما أديبه، إلا من حيث «الاختصاص» وهو ما يدفعنا إلى الختم بالملاحظات التالية:

أ - لو سايرنا الأديب السلطاني في اعتباره وظائف «الدنيا» عماد الدولة، وتبعناه في تفضيله «الضمني» للوزير على المفتي أو العامل على إمام المسجد، كيف نبرر قول المؤلف نفسه أن «إمامة الصلاة» هي أرفع الخطط، وكيف تكون «الفتيا» مرتبة شريفة تحول السلطان إلى «طالب» والمفتي إلى «مطلوب»، ولماذا يجب على السلطان مراقبة «المدرسين» وهم يحظون بـ «شرف العلم»، وبإيجاز لماذا يضع لكل «خطة دينية» شروطا للتعيين وأسبابا للإقالة وطرقا للمراقبة ووسائل لتسديد المرتبات؟

يصوغ الأديب السلطاني، في واقع الأمر تصورا «وظيفيا» لهذه الخطط يطبعها، على رغم اختلاف ظاهر الأشياء، بطابع دنيوي تحكمه غايات عملية ونفعية. وهي من هذا الباب لا تختلف في شيء عن «الوظائف السياسية»، إذ كلاهما يساهم في تنظيم وتوجيه عمل الدولة وعلاقات المجتمع. فإذا كانت الخطط السياسية تعمل لقوة السلطان، ولا ترى في مجمع الرعايا سوى موضوع لسلطتها، فإن الخطط الدينية تعمل بالأساس على تنظيم شؤون الرعايا اليومية و«المدنية» ـ إن جاز التعبير ـ ولا ترى في «السلطان» سوى «شرطي» يضمن السير العادي لهذه الشؤون من دون فتن ولا اضطرابات.

ب ـ هل هناك داخل الدولة السلطانية (الإسلامية)، كما شاع الاعتقاد، خلط بين الدين والسياسة؟ هل يمكن أن يحدث تنازع في «الاختصاص» بين أصحاب السلطة السياسية ومنفذي الأوامر الشرعية؟ من يهيمن على من؟ هل يتعلق الأمر بفصل السلطتين السياسية والدينية؟ وهل يطمح السلطان بوصفه الحافظ لشرائع الدين إلى إضفاء طابع ديني على الوظائف السياسية، أم أنه، على العكس من ذلك، يعمل على إضفاء طابع دنيوي على «الخطط الدينية»؟

لا ندعي الجواب عن أسئلة من هذا الحجم، ولكن يبدو، على خلاف ما يعتقده البعض، انمحاء كل تعارض بين الدين وأوامره والسياسة ومقتضياتها في هذا المجال. ذلك أن عمل «الموظفين» الدينيين، مركزيين كانوا أو محليين، على تطبيق مقتضيات الشرع لا يلغي الحياة السياسية السلطانية، كما أن عمل «الوظائف السياسية» لم يحل دون تطبيقات الشرع ومبادئه [٧٣] فكيف للسلطان وأعوانه أن ينزعجوا من «إمام» يتقدم الناس للصلاة أو «مؤذن» ينادي من أعلى صومعته؟ ولماذا سينزعجون من «محتسب» يراقب الأسواق أو «قاض» يفصل في منازعات الرعايا ؟... على العكس من ذلك تماما، يبدو السلطان في حاجة إلى هذه «الخطط» التي تغطي عن سلطته العصبية ببعديها الرمزي والديني، وتقيه شرور «النظام المجتمعي». في هذا السياق يتجاوز «الدين» بما يتضمنه من أوامر وشرائع كونه أداة «أدلجة» أو وسيلة هيمنة، ليصبح بالأساس وراء انتظام الرعايا في حياتهم اليومية والمدنية. يحتاج السلطان إلى هذا «الانتظام» الذي

تحققه شرائع الدين ومن يعمل على تطبيقها، وتحتاج هذه الشرائع نفسها إلى سلطان يحميها من كل بدعة تخل بركائزها، وإلى من يحقق لها حدا أدنى من الأمن والطمأنينة لتفعيلها [٧٤].

٢ ـ السلطة و«الوظيفة»

من الناحية النظرية، ومن خلال منطوق المتن السلطاني الذي بين أيدينا، يبدو الحكم السلطاني حكما استبداديا «فردانيا»، يتمحور حول شخص واحد أحد هو السلطان الذي يدبر كل أمور سلطنته بشكل انفرادي يجعل من جميع أعوانه، الأقربين والأبعدين، مجرد أدوات لتنفيذ ما يراه، وامتدادا ليده الطولى [٧٥]. بيد أن التاريخ السلطاني الفعلي لا يتطابق دائما مع هذه الصورة «النظرية»، إذ تقدم لنا وقائعه ما يثبت الدور السياسي، الخطير أحيانا، الذي لعبته هذه الفئة السلطانية، ومدى «السلطة» التي كانت بين أيديها.

وللتعرف على سلطة «المرتبة» وحدودها، نسوق ثلاثة أجوبة تتباين في منطلقاتها يتمثل الجواب الأول في ما تقدمه لنا نصوص الآداب السلطانية في قراءتها للعلاقة بين الثلاثي: سلطان - حاشية سلطانية - رعية. ويختص الثاني بتحليل ابن خلدون «العمراني» وربطه بين سلطة «الوظيفة» وما تمر به الدولة السلطانية من أطوار ومراحل. وأخيرا يتعلق الثالث بـ«تنظيرات» الماوردي التي حاول من خلالها تبرير سلطة «الوظائف» وإيجاد مخرج لما آلت إليه حتى يصون «الخلافة» ووحدتها.

أ ـ جواب الأديب السلطاني

تقدم لنا الأدبيات السلطانية بمعالجتها «التقنية» لموضوع «المراتب» من التقليد إلى العزل مرورا بعرض شروطها ومراقبة أحوال من يتولاها، صورة عن «الحاشية السلطانية» كـ «موضوع» لذات السلطان، كما تعطينا الانطباع بأنها مجرد أداة «طيّعة» في يد من هو مسؤول عنها. غير أننا نلاحظ مع ذلك، كيف يعمل الأديب السلطاني، بإدراجه العديد من الإشارات، على التخفيف من حدة هذه الصورة.

فهو أولا، وإن كان يردد مرارا وتكرارا أن «الحكم» لا يستقيم بالشركاء وأن قوامه «الانفراد» بالسلطة، فإنه يردف هذه الأقوال بتأكيده على أن «الرأي» لا يصح بالاستبداد، ومن ثم ضرورة «المشورة» في تدبير أمور الدولة [٧٦]،

فعلى أعوان السلطان، مهما كانت مرتبتهم، أن يتقيدوا بـ«واجب النصيحة»، وهي أمر ديني، كما على السلطان أن يجهد نفسه في تقبل «عرض النصائح»، ويحرص على مجالسة أهل الرأي والعقل ليتدبر بآرائهم ما يجب فعله أو تركه [٧٧]. وهو ثانيا، يوضح للسلطان أن أمور الدولة تتطلب من الجهد والعمل والمراقبة ما يعجز عنه الفرد الواحد، مما يحتم عليه الاستعانة بجهاز سلطوي يباشر الأعمال والمهام في تفاصيلها [٧٨]. وهو ثالثا يلجأ في معالجته للموضوع إلى بعض المقارنات والاستعارات والإشارات التي تسمح لنا باستنتاج أهمية السلطة التي تتمتع بها الحاشية السلطانية. مثل تفضيله الوزراء على الملوك فيما يخص صيانة الدولة والحفاظ عليها [٧٩] أو تشبيهه أعضاء الحاشية بأعضاء الجسد [٨٠] أو إشاراته المتكررة إلى ضرورة التزام «العدل» في سلوك موظفي الدولة وتنبيهه السلطان إلى أن «جور الولاة» يعني نهاية الدولة.. إلخ.

ومهما كان الأمر، وحتى لو حصرنا اختصاص هذه «الوظائف» في تنفيذ الأوامر السلطانية، فإنها، وفي ظل هذا «الهامش التنفيذي» تستأثر بمجال سلطوي يصعب نفيه. غير أنها «سلطة» تظل في جميع الأحوال «مراقبة» تترصدها أعين المركز السلطاني، و«محدودة» لا تسعى (أو هكذا يجب أن تكون) لأن تحل محل السلطان، أو الخروج عنه والاستئثار بالسلطة، بما أن كل مواصفات الموظف السلطاني التي يعرضها الأديب السلطاني تحوم حول مبدأ أساسي يتمثل في «الولاء» المطلق لولي الأمر [٨١].

ومقابل عرض الآداب السلطانية لما يجب أن تكون عليه سلطة «الوظائف»، يقدم لنا ابن خلدون باستناده إلى «طبائع العمران» (قوانين المجتمع السلطاني) تصورا واقعيا لما هي عليه هذه «السلطة» في مسارها وفي واقعها الفعلي.

ب. جواب ابن خلدون

هناك نوع من التشابه بين ابن خلدون والأديب السلطاني في طرحهما لموضوع «المراتب السلطانية»، فالاثنان معا يتفقان على ضرورة هذه «المراتب» لقيام «الملك»، وأهميتها في تدبير أموره [٨٢]. غير أن الاختلاف يبدو واضحا بين الاثنين في طريقة تحليلهما للموضوع. ففي حين يظل الأديب السلطاني حبيس ما أسميناه بـ«الرؤية العملية» المتمثلة في ذكر الوظيفة؟ وطرح صفاتها

وشروطها، وبسط قواعد اختيار صاحبها... نلاحظ كيف أن ابن خلدون في كتابه «المقدمة» يتعامل مع الموضوع في سياق تحليله «العمراني» الذي أسسه، ويربط بالتالي بين وضعية «المرتبة السلطانية»، ومدى السلطة التي تتمتع بها بطبيعة «الطور» الذي تجتازه الدولة في مسارها «المحتوم».

يقرن ابن خلدون إذن، بين ظهور هذه «المراتب» و«العمران الحضري». وهكذا لا تحتاج الدولة السلطانية في بداية تأسيسها إلى الكثير من هذه الوظائف نظرا إلى الطابع «البدوي» الملازم لها في مرحلة التأسيس [٨٣]، ونتيجة السلطة شبه الجماعية «للعصبية» الحاكمة المتميزة بـ«التعاضد والمشاركة» [٨٤]. غير أنه بقدر ما تتلاشى جذوة العصبية الحاكمة نافضة عنها بداوتها، معلنة دخول الدولة «طورا» جديدا يتميز بظهور بوادر «عمران حضري» يطبعه الاستقرار ونوع من «رقة الحياة» يميل السلطان نحو «الانفراد بالمجد»، وتزدهر «الخطط السلطانية» وتظهر فئة «الموالي والمصطنعين» [٨٥]. ولأسباب عدة، ليس هنا مجال شرحها [٨٦]، تدخل الدولة السلطانية مرحلة ثالثة وأخيرة يسميها ابن خلدون بـ«طور الهرم والاضمحلال»، حيث تضيق «أحوال الرعايا» ويتعذر استيفاء حقوق «الحاشية السلطانية»، ناهيك عن تمردات «أطراف» الدولة وتكاثر «الخوارج» عنها [٨٧].

انطلاقا من هذه «الأطوار» الثلاثة، يتضح غياب أي سلطة للمراتب السلطانية في بداية تأسيس الدولة. بينما يتبين ازدهار هذه «المراتب» في الطور الثاني المتميز بالاستقرار وانتشار العمران. فيما قد يحدث في الطور الأخير أن تستغل «حاشية» السلطان ظروف هرم الدولة وبوادر اضمحلالها للانقضاض على السلطة في حال توافر بعض الأسباب [٨٨].

وإضافة إلى الربط بين «سلطة» المرتبة و«الطور» الذي تجتازه الدولة السلطانية، يحسن بنا أن نشير إلى تدقيق آخر يقرن فيه صاحب «المقدمة» بين نوعية الوظيفة وما تحتاج إليه الدولة في سياق تطورها. هكذا تكون لـ«وظائف السيف» [٨٩] أهمية قصوى في بدء الدولة نتيجة ضرورات التأسيس، ويصير لـ«وظائف القلم» [٩٠] دور ريادي عندما تستقر الدولة وتتمهد أمورها، ثم تستعيد «وظائف السيف» أهميتها في المرحلة الموالية، حيث يراهن عليها صاحب السلطة في محاولة أخيرة للدفاع عن نفسه ومواجهة «الخارجين» على طاعته [٩١].

ج ـ جواب الماوردي

هناك نماذج لا بأس بها من الكتابات السياسية السلطانية التي تطرح مشكلة «استبداد الوزراء» وتغلب «ولاة» أو«أمراء» النواحي والأطراف وإعلان استقلالهم عن السلطة المركزية. مثل «الأسد والغواص» و«فاكهة الخلفاء» و«النمر والثعلب» وأيضا «قوانين الوزارة» للماوردي. المشكلة واحدة، أو تكاد تكون كذلك، لكن طرق معالجتها يشوبها بعض التباين. هناك من يدعو إلى حلها عن طريق القوة مثل سهل بن هارون الذي يوضح «أن بطش السلطة المركزية (النمر) هو وحده ضمانة استمرار وحدة الدولة في مواجهة مطامح ولاة الأطراف الرامين إلى تكوين عصابات انفصالية (الذئب)» [٩٢]، وهناك من يدعو إلى حل وسط مرض للطرفين «كما في كليلة ودمنة» [٩٣]، ومن يرفض ذلك داعيا إلى القضاء النهائي على كل «خروج» على السلطة كما في «الأسد والغواص» [٩٤]. غير أن هناك أيضا من يقر بوجود هذه السلطة (سلطة الوزير المستبد والأمير المتغلب)، ويعتبرها أمرا واقعا محاولا إيجاد تبرير لها، وأهمهم الماوردي.

من المعلوم أن الماوردي بكتاباته كان أكبر المدافعين عن «وحدة الخلافة»، هذه الخلافة التي لا تتحمل وجود مراكز سلطوية متعددة في آن واحد [٩٥]. ولكن، ما العمل حين يستبد «وزير» ما بالسلطة أو يتغلب «أمير» أو «والٍ» ما معلنا استقلاله، وهي وقائع حصلت، بل وعاصرها الماوردي بنفسه.

لا يبحث الماوردي، على خلاف ابن خلدون مثلا، في الأسباب أو العلل التي أدت إلى تسلط الوزراء أو الأمراء، وتطاولهم على السلطة المركزية، بقدر ما ينطلق من هذا التسلط كأمر واقع محاولا وهو «فيلسوف الأمر الواقع» على حد تعبير رضوان السيد، إيجاد مخرج لهذا «التناقض بين السلطة الفعلية والسلطة الاسمية» بهدف الحفاظ، ولو شكلا، على وحدة «دولة الخلافة» [٩٦].

لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، نظر الماوردي إلى «وزارة التفويض» مقابل «وزارة التنفيذ»، كما نظر إلى «إمارة الاستيلاء» مقابل «إمارة الاستكفاء».

ليست «وزارة التفويض» الجامعة بين «كفايتي السيف والقلم» و«عموم النظر» و«الأمر النافذ»، ناهيك عن اختصاصاتها المتمثلة في «الاستيلاء على التدبير والعقد والحل والتقليد والعزل» [٩٧]، سوى تعبير عن الضعف الذي اعترى السلطة المركزية، وليست «إمارة الاستيلاء»، وهي « ... أن يستولي

الأمير بالقوة على بلاد تقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها...» [٩٨]، سوى علامة بارزة على تشتت وحدة الخلافة ومعها سلطتها المركزية.

وعلى الرغم من إقرار الماوردي «الواقعي» بسلطة وزير «التفويض» الشمولية، واعترافه الضمني، بل والصريح بسلطة «الأمير المتغلب»، فإنه يشترط، وهو المدافع عن وحدة الخلافة ومن خلالها وحدة «الأمة»، على وزير التفويض أن يطلع الخليفة على ما يتخذه من قرارات تهم تدبير أمور الأمة [٩٩]، كما يشترط على الأمير المتغلب أن تقام الصلوات باسم الخليفة [١٠٠].

نعم، الأمر شكلي: إذ ماذا يمنع وزير «متسلط» من عرض قراراته على «خليفة» لا حول له ولا قوة، وماذا ينقص من سلطة أمير متغلب إن قامت الصلوات بغير اسمه. ربما يكون العكس هو الصحيح، إذ يضيفون إلى سلطتهم «الفعلية» سلطة «اسمية» تضفي على قراراتهم نوعا من «الشرعية».



6

مفهوم «الرعية»

يبدو أن عنوان هذا الفصل عام جدا وفضفاض إن لم نقل إنه يبطن شيئا من الادعاء، إذ كيف يمكن البحث في مفهوم مركزي داخل فكر عمَّر مئات السنوات وساهم في صياغته عشرات الكتاب، ولا نكاد نعثر بصدده على دراسات «جزئية» أو تراكمات من شأنها أن تساعد على تبلور تصورات عامة مثل التي نحن بصددها؟

عنصران أساسيان يمكن أن نبرر بهما المنحى العام الذي ستسير على منواله هذه الدراسة. يتمثل الأول في «وحدة» التصور السياسي السلطاني التي جعلتنا نرى في تعدد الكتابات السلطانية نسخا واستنساخا لكتاب واحد [1]. ويتمثل الثاني في حدود هذه الدراسة نفسها التي لا تدعي البحث في موضوع «الرعية» كواقعة اجتماعية، وهو ما يتطلب استقصاء مصادر أخرى، أدبية وفقهية وتاريخية إضافة إلى تلك التي اعتمدنا عليها، وأيضا لا ندعي ضبط العلاقة بين الفكر والواقع السلطانيين بقدر ما ينحصر مسعانا في تحديد مفهوم «الرعية»، كما تقدمه لنا الأدبيات السياسية السلطانية.

«الناس ثلاث طبقات تسوسهم ثلاث سياسات، طبقة من خاصة الأبرار نسوسهم بالعطف واللين والإحسان، وطبقة من خاصة الأشرار نسوسهم بالغلظة والشدة، وطبقة بين هؤلاء وهؤلاء نسوسهم بالغلظة مرة وباللين مرة لئلا تخرجهم الغلظة ولا يبطرهم اللين»

كسرى أنوشروان

وعلى الرغم من أن مفهوم «الرعية» يعتبر من المفاهيم المحورية التي تحدد المجال السياسي العربي ـ الإسلامي، ويشكل إحدى النقط الحساسة التي تلازم، ظاهرا أو باطنا، كل باحث في الفكر السياسي العربي ـ الإسلامي، فإن المرء يكاد يكون مشدوها أمام ندرة الأبحاث في الموضوع. وبهذا الصدد يسوق محمد أركون تبريرا مفاده «أن الدراسة السوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية تبدو شبه مستحيلة أو بعيدة المنال، والسبب هو أن كل المصادر التي وصلتنا عن تلك الفترة وأحداثها تحتقر ما يدعى بالعامة أو الدهماء أو الغوغاء أو الأوباش أو الرعاع أو قطاع الطرق أو الفساق أو الزعار (الزعران) أو المفسدين، وكل هؤلاء يشكلون قطاعات واسعة مما ندعوه اليوم بالجماهير الشعبية أو بالشعب!» [٢].

ليس هنا مجال البحث عن الأسباب الكامنة وراء الإهمال الكلي أو النسبي للتاريخ الاجتماعي، ولا كيف حدث أن اهتم المفكرون والباحثون، قدامى ومحدثين، بالدولة «السياسية» وأغفلوا المجتمع «المدني» ـ إن جاز استعمال هذه المفاهيم الحديثة ـ وهو أمر يتطلب دراسات مستفيضة تتجاوز ما نحن بصدده.

وإذا كان البحث الحديث، على ندرته، في هذا الموضوع يخضع لا محالة لعدة قراءات وتأويلات تتباين بين التروي والتثبت والأحكام المتسرعة الجاهزة [٣]، كما تحكمه طبيعة النصوص أو المصادر التي جرى استقصاؤها، فإن هذه المحاولة لا تدعي تحليلا عاما لموضوع أعم مثل الرعية، ولا تجاوزا أو نقدا أو حتى تجميعا لما قيل بصددها، بل تنحصر في تحديد هذا المفهوم أو إبرازه كما هو مبثوث في بعض الأدبيات السياسية السلطانية.

بدءا هناك مفارقة ذات دلالة يجب الإشارة إليها: لا نجد أمام أهمية الموضوع غير النزر اليسير من النصوص السياسية السلطانية [٤]، فكيف نعلل أو نفسر عدم التطابق بين أولوية الموضوع والمادة المكتوبة عنه؟ الجواب يكمن في نوعية الخطاب السياسي السلطاني.

ليس هذا الخطاب موجها إلى الرعية، ولا هي بمعنية أو مخاطبة به، بل هو، كما يبدو جليا في مقدمات مؤلفيه ومحتويات نصوصه وضمير مخاطبه، موجه إلى الراعي في موضوع رعيته وأشياء أخرى. أكثر من ذلك، لا يتعامل هذا الخطاب السياسي مع الرعية ككيان قائم بذاته، ولا يتصورها

«ذاتا» مستقلة تستحق خطابا مستقلا بقدر ما هي على الدوام «موضوع» لـ «ذات» السلطان.

ما يطبع هذه التصورات إذن، هو أنها خطاب موجه إلى الحاكم في علاقته بالمحكوم، ولا تهتم بهذا الأخير إلا من زاوية خضوعه للأول؛ وبذلك تكون في حقيقتها مجموعة من «التقنيات» من المفروض أن يستعين بها السلطان في كيفية ضبط رعيته وأشكال سلوكه معها بغاية تحقيق هدف أساسي يتمثل في دوام حكم السلطنة. فجل الأسئلة المطروحة تكمن في أساليب تطبيع الرعية وقواعد التعامل معها، ومعدلات الظهور أمامها والاحتجاب عنها، ومدى قدرتها الجبائية وأشكال تجنيدها وطرق ترهيبها وترغيبها... الخ.

غير أن ما تجب الإشارة إليه في هذا المجال هو أنه لا يمكن للباحث أن يكتفي بالفصول الواضحة العناوين التي تذكر موضوع الرعية بصريح العبارة. بل لابد من الانتباه إلى الربط الذي يقيمه الأدب السياسي السلطاني بين موضوع الرعية ومواضيع أخرى تخص العفو والعقاب والعدل والمال والجند والعمارة ومجلس المظالم والمراتب السلطانية وغير ذلك.

هل نستنتج إذن أن الخطاب السياسي السلطاني في مجمله، مهما تعددت مواضيعه وتنوعت، هو خطاب مبطن حول الرعية؟ إذا انطلقنا من الهاجس الأول الذي يشغل بال الكاتب والمتمثل في تقوية السلطان واستقراره، يمكننا القول إن الرعية ـ التي لا وجود للراعي من دونها ـ حاضرة اسما وفعلا في هذا الخطاب، إيجابا أو سلبا، بشكل صريح واضح أو بشكل مضمر مسكوت عنه.

إن الحديث مثلا عن «أخلاقيات السلطان» التي تشغل الحيز الأكبر من هذه الكتابة السياسية هو في جوهره حديث عن تقنيات السلوك السلطاني تجاه الرعية، كما أن الكلام في «مقومات الملك» من جند ومال وعدل وعمران هو في حقيقته خطاب مقلوب عن الرعية التي تكون الجند وتدفع المال وتقيم العمران وبذلك كله يستقر السلطان.

نخلص إذن إلى أن الموضوع متشعب بتشعب مختلف المجالات التي يرتبط بها، وشاسع شسوع الجسد السلطاني نفسه، وهذا لا يمنع من أن نلامسه من خلال بعض المحاور المتعلقة بـ «صورة الرعية» في هذه الأدبيات، واعتبارها «موضوعا لذات السلطان»، وكذا طرح «أقسامها» لنختم أخيرا بـ «ما لها وما عليها» تجاه السلطان.

أولا: صورة الرعية

١ـ أهمية الرعية

الرعية أساس السلطة ورأس الفتنة، بطاعتها للسلطان وانصياعها له تستقر الأمور، وبخروجها عنه تعم الفتن وتحدث القلاقل. يعي الأديب السلطاني كل هذه الحيثيات، ويبرز أكثر من مرة أهمية الرعية القصوى في تسيير أمور السلطنة. هكذا يعتبرها ركنا من أركان المملكة أو السلطنة [٥]، ويربط صلاح السلطان بصلاحها ويرى أمره متعلقا بأمرها [٦]، وقد يذهب بعيدا إلى حد اعتبارها أولى من الجند [٧]. وفيما عدا هذه الأهمية العامة التي نصادفها في مختلف النصوص السياسية السلطانية، يمكن ملاحظة بعض التمايزات فيما يخص طبيعة هذه الأهمية وربطها بموضوع ما يشغل بال هذا المفكر أو ذاك.

يبرز حضور الرعية في تصور أبي بكر الطرطوشي في تخصيصه لها حديثا مسهبا يكاد يشمل مختلف الجوانب المرتبطة بها، فهو يطرح العلاقة الخاصة والوضعية غير المتكافئة بين السلطان والرعية، ومنزلتها منه، كما يحذر الحاكم السلطاني من عواقب الخصال التي تدفع الرعية لذم السلطان، ويذكر الخصال التي تصلح بها وأيضا ما يجب فعله إذا جار في حقها الحاكم السلطاني، كما يشير إلى حدود الطاعة المفروضة عليها وما يملك السلطان منها [٨].

ويتحدث الماوردي وابن الأزرق عن «سياسة الرعية» بشكل تتطابق فيه مع سياسة الملك، إذ يطرح الأول مختلف التجاذبات والتقاطعات الموجودة بين الرعية والملك والدين [٩]، بينما يعرض الثاني مجموعة من التقنيات المحددة بدقة المتمثلة فيما يجب احترامه من أسس «يقوم عليها بناء الرعية»، وما يجب اجتنابه من أفعال «تخل بنظام بنائها» [١٠].

وتبدو أهمية الرعية أيضا في علاقتها العضوية بمقومات الملك التي لا محيد عنها. فإذا كان العالم، حسب التصور السياسي السلطاني، بستانا سياجه الدولة، والدولة سلطانا تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك راعيا يعضده الجند، والجند أعوانا يكفلهم المال، فإن المال، وهذا ما يهمنا «رزق تجمعه الرعية». ويضيف الأديب

السلطاني أن جمع الرعية للمال متعلق بشرط «العدل»، وأن إمكان الرعية تمويل سلاطينها ليس بمطلق، بل يتعلق بوجود حركة عمرانية (زراعة، تجارة، حرف...) وبرغبة الحاكم السلطاني نفسه بإطلاق اليد لرعيته لكي تشتغل وتزرع وتتاجر حتى يتمكن بعد ذلك من استيفاء حقوقه السلطانية من دون إجحاف لرعيته التي لن ترى مصلحة في عمل يصادر السلطان مجموع ثمراته.

وبقدر ما يؤكد الأدب السلطاني أهمية الرعية في بنية الدولة السلطانية، يصوغ «تصورا» دونيا بشأنها يرتكز على تهميشها واعتبارها مجرد آلة اشتغال سلطانية. إن هذه «المفارقة» بين أهمية الرعية وتصورها شيء يدعو حقا إلى الانتباه والتساؤل.

٢ ـ دلالة الاستعارة

هناك اتفاق شامل بين مختلف الأدباء السلطانيين على اعتبار الرعية «موضوعا» لـ «ذات» السلطان. ويكفي هنا أن نذكر أن «الأخلاق السلطانية» من كرم وحلم وعفو وعقاب وسخاء وتغافل وحزم ودهاء وترغيب وترهيب... إلخ، التي تشكل أكثر من ثلثي النص السياسي السلطاني هي تقنيات تجد مادتها في الرعية موضوع السلوك والتعامل السلطاني. وانطلاقا من هذا الاعتبار ـ الأصل، تتفرع مجموعة من الصور لا تخلو من دلالة. يصور أبو بكر الطرطوشي الرعية «جسدا» مآله الموت لولا «الروح» السلطانية، و«أرضا» ظمأى من دون «ماء» و«ظلاما» حالكا لولا «سراج الملوك» [١١]، (وهذا بالمناسبة هو عنوان تأليف الطرطوشي). ويعتبرها الماوردي «يتيما» تضيع حقوقه من دون «ولي» و«أمانة» في يد السلطان المؤتمن عليها [١٢]. ويصفها الشيزري بـ «الغنم» السائبة إن تعذر راعيها و«نبتا» يتوق إلى قطرات «الغيث» [١٣]. ويصورها ابن عبد ربه «إبلا» تحتاج إلى من يقودها و«ولدا» يتعلق وجوده بـ «أبيه» [١٤]. وهي عند الثعالبي بمنزلة «الخشب» المتهرئ لن يقوم أوده من دون «نار» [١٥] (معتدلة!) ويصورها ابن رضوان وابن طباطبا وأبو حمو الزياني وابن الأزرق كائنا «مريضا» يحتاج لاسترداد عافيته إلى «الدواء» السلطاني [١٦].

وفي أشكال تعبيرية أخرى، يجري تصوير «الرعية» كمن لا حول له ولا قوة أمام «البطش» السلطاني. فابن قتيبة يراها «جيفة» أمام «النسر» [١٧]، وابن عبد ربه يصورها حصاة يجرفها «السيل» وتفاهة تحت رحمة «عاصفة» [١٨]، كما يراها الثعالبي «راكب بحر» لا يأمن من البحر أمواجه العاتية وغنيمة في قبضة «الأسد» وشيئا يحترق في «شمس» حارة أو وسط «نار» مستعرة... [١٩].

لقد تعمدنا شيئا من التطويل في ذكر مختلف هذه الصور لسبب رئيسي يتعلق بطبيعة الكتابة السياسية السلطانية، ذلك أن الفكرة السياسية لا تظهر في هذه الكتابة بشكل واضح وصريح وبارز، بل إنها غالبا ما تكون ثاوية في تعبير «أدبي» (بالمعنى القديم للعبارة) يستعير من كل فن طرفا.

ورجوعا إلى الصور المذكورة، يمكن استنتاج نوع العلاقة التي تربط بين الحاكم والمحكوم، وبين الراعي ورعيته. وعموما يمكن أن نميز بين أربعة أبعاد تتحكم في هذه العلاقة، هناك أولا «الحاجة» أو الاحتياج بما تتطلبه من تبعية وافتقار للطالب أمام المطلوب كحاجة الجسد للروح والأرض للماء والمريض للطبيب... وهناك ثانيا «الرعاية» بما تتطلبه من رفق وإحسان وتوجيه كما هو شأن «الراعي» مع قطيعه والأب مع ابنه والوصي مع يتيمه... وهناك ثالثا «القوة» بما تفترضه في الآخرين من رهبة وانسحاق أمام شخص مثله مثل «البحر» «كثير الماء» لكنه عميق الهوّة، ومثل «الشمس والنار» قد تدفئان ولكنهما قد تحرقان، ومثل الغيث الذي قد يزيد عن حده فينقلب إلى ضده. وهناك رابعا «الخوف» بما يتطلبه من حذر وابتعاد، وهو خوف لا يتحكم فيه عاملا البطش والقوة فقط، بل ينجم أساسا عن صعوبة التنبؤ بالسلوك السلطاني إذ يُشبه بـ «صبي» لا تدري ما سيأتي به من أفعال وبـ «بغي» لا صداقة معها إذ «كلما ذهب واحد جاء آخر» [٢٠].

تبطن مختلف هذه الصور أو التشبيهات المذكورة نوع العلاقة التي تربط السلطان برعيته في افتقارها الدائم إليه وحاجتها المتواصلة إلى رعايته، كما تؤكد قوته أمامها وصعوبة التنبؤ بما ينوي القيام به، وهذا ما يوجزه الجدول التالي:

الرعيــة	السلطان	الصـــورة
الجسد	الروح	افتقار الرعية إلى سلطانها
الأرض	الماء	
الظلام	النور	
النبت	الغيث	
المريض	الطبيب	
الجوارح	القلب	
الجسم	الرأس	
الأوتاد	العمود	
اليتيم	الوصي	الحاجة إلى الرعاية السلطانية
الأمانة	المؤتمن	
الغنم	الراعي	
الولد	الأب	
الإبل	الراعي	
الغنيمة	الأسد	قوة السلطان أمام رعيته
الحصاة	السيل	
راكب البحر	البحر	
الجيفة	النسر	
الخشب	النار	
بنيان	صاعقة	
-	الصبي	صعوبة التنبؤ بالسلوك السلطاني
-	البغي	
-	المكتسب	

يعني حضور السلطان انتفاء «الفتنة» فبغيابه، يغيب النظام والأمن، ويخرب العمران، وتضيع الحقوق وتتعطل الحدود... الرعية بطبيعتها مادة غير منتظمة، تميل إلى الفساد ومعرضة باستمرار للتلف؛ لذا لابد لهم من «وازع» يقيهم أولا من أنفسهم «الأمارة بالسوء»، ويسمح لهم ثانيا، وهو «السراج المنير» بـ «معالجة صنائعهم» في أمن وأمان. ولولا «السلطان القاهر» لانتشر الظلام مع ما يستتبع ذلك من تحرك «الحيوان الشرير» وخشخشة «الهوام الخسيس» وهيجان «البرغوث الحقير»... [٢١].

ومع ذلك، يجب التأكيد هنا أن فكرة «ضرورة السلطة» ليست شيئا جديدا ولا أمرا سلطانيا، إذ نجدها في الفكر الشرقي القديم، وعند اليونان، وفي أفكار العصر الوسيط بشقيه الغربي المسيحي والعربي الإسلامي، كما نجدها في الفكر السياسي الحديث عند ماكيافيلي أو منظري «العقد الاجتماعي»... [٢٢]. غير أن ما يثير الانتباه حقا ليس تأكيد «ضرورة السلطة»، وهي أمر مفهوم، و«معقول» بل تلك الدعوة الحارة الموجهة إلى السلطان بسلوك طريقة «الحزم والتشدد والقهر» مع رعيته لأنها كما يقول أحدهم «مجبولة على الفساد واتباع الأهواء وقلة السداد» [٢٣]، ولأنها كما يقول آخر: «كثيرة وعارضة للفساد» [٢٤]، ولأن جور الرعية أشد من جور السلطان و«الفتنة أشد من القتل».

الوجه الآخر المسكوت عنه لهذه الضرورة الأنطولوجية هو «واجب الطاعة» الذي يصبح أمرا مفروغا منه، إن لم نقل إن مصلحة «الرعية» تقتضي إذعانها لسلطانها مهما بالغ في التنكيل بها.

وإذا كانت هذه التصورات ترى في حدوث «الفتنة» وتفرق كلمة «الإسلام» مسوغا كافيا لقبول الاستبداد السلطاني، فإن المثير للانتباه هنا، مرة أخرى، هو أن تعلق هذا الاستبداد على مشجب الرعية، فإذا جار السلطان فلخلل ما في الرعية. ولعل مؤلف «سراج الملوك» أوضح المعنى وأوجزه حين قال: «لم أزل أسمع الناس يقولون: أعمالكم عمالكم، كيفما تكونوا يولَّ عليكم، إلى أن ظفرت بهذا المعنى في القرآن الكريم: «وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا..» [٢٥]

ثانيا: الرعية كموضوع لسلوك السلطان

يقوم الأدب السياسي السلطاني على مفهوم «النصيحة»، وهي نصيحة أو نصائح موجهة إلى أولي الأمر في كيفية تدبير شؤون ممالكهم، لذا من الطبيعي أن يهيمن الطابع «العملي» على الخطاب السلطاني. فليس هناك موضوع واحد من المواضيع التي تهم الشأن السياسي إلا يجري تناوله من وجهة علاقته بالحاكم، إيجابا أو سلبا. وموضوع «الرعية» لا ينفلت بدوره من هذا القانون المتحكم في تصورات الأديب السلطاني، ذلك أن الحديث عنها هو في الأساس حديث عن علاقة السلطان بها؛ وسلوكه تجاهها.

تتعدد أشكال السلوك السلطاني تجاه رعيته بدءا من خصلة «التغافل» عن بعض زلاتها إلى ضرورة «الاستخبار» عن حالها ومآلها، وانطلاقا من فائدة «الاحتجاب» عن أنظارها إلى ضرورة «الظهور» أمامها... وفيما وراء فيض تفاصيل السلوك السلطاني، يمكن أن نميز بين آليتين مركزيتين تحكمانه، وهما آلية «الترغيب» وآلية «الترهيب».

١ـ تقنية الترغيب

يدرك الأديب السلطاني جيدا أن طاعة المحكوم للحاكم والخضوع له لا تكون في الغالب الأعم طوعا، بل قوة وشوكة وعصبية. لذا فإنه ينصح السلطان بالاكتفاء بـ «ظاهر الطاعة» من دون تنقير في قلوب الناس وما تكنه صدورهم... [٢٦]. ومع إقراره بهذه الحقيقة البشرية، فإنه يفهم جيدا أيضا أن «القوة» وحدها ليست كافية للاطمئنان على استقرار الحكم، وأنه يستحسن أن يرافقها نوع من «الانقياد الداخلي» نحو الطاعة، أو الرغبة في الخضوع وتحبيبه إلى النفوس.

تتمظهر تقنية الترغيب في مجموع الخصال «الحميدة» والقواعد «السلوكية» التي من شأنها أن تؤدي إلى استمالة قلوب الرعية وامتلاك أفئدتها، وخلق الإحساس بالأمان والثقة والسكينة والألفة. فـ «الرغبة» كما يقول الماوردي «تدعو إلى التآلف وحسن الطاعة، وتبعث على الاتفاق وبذل النصيحة، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة» [٢٧].

يحث المفكر السلطاني إذن على ضرورة تجنب استعمال القوة ما أمكن ذلك، لاعتقاده أنه لم يحدث لأي سلطان أن قوم رعيته وضبطها بالبطش والقهر أبدا، ولاعتقاده أن صفاء الرعية وامتلاك قلوبها وإنصافها يكون بـ «الإحسان» إليها، وهو السبيل الوحيد إلى استعبادها عن طيب خاطر... هكذا نفهم لماذا عنون ابن رضوان أحد فصول كتابه بـ «تودد الملك إلى رعيته وتبسطه وتواضعه في علوه» [٢٨]، وما استعرضه الطرطوشي بإسهاب من «خصال محمودة في السلطان»... إلخ [٢٩].

وأول مثل نجده لسياسة الترغيب هو شخص الحاكم السلطاني نفسه، ليس في كينونته الفعلية L'être بالضرورة، بل في صورته وظاهره Le paraître [٣٠]. عليه إذن أن يبدو، وبعبارة أخرى، أن يخلق الانطباع بكونه «جميلا وطاهرا» لأنه صورة المملكة وعنوانها و«القدوة والمثال»، كما يشرح ذلك المرادي والطرطوشي وابن رضوان وابن الأزرق وغيرهم كثير [٣١]. بل عليه أن يبدو حسب الماوردي

كـ «واحد من رعيته» (٣٢). ولكون «الناس على دين ملوكها»، فإن «صلاح الرعية» يتطلب أن يصلح الملك نفسه أولا كما يُلزم «ذو الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها ويأتي من الأفعال أجملها، فيسوس الرعية بعد رياضته، ويقومهم بعد استقامته» (٣٣).

وفيما عدا «صورة السلطان»، تتخذ سياسة الترغيب أشكالا متعددة تخص سلوك الحاكم، فهو «العدل» بعينه، كله «لطف ورأفة»، لا حدود لـ «كرمه وسخائه»، «يحنو» على رعيته، ومن شيمه «التغافل» و«العفو عن الذنوب» و«ترك الحقد المفسد للنيات» و«رد المظالم» ومراعاة «السجون وأحوالها وتفقد أهلها وما يلحق بذلك» (٣٤)... إلخ. تقوم آلية «الترغيب» هنا على ما يمكن أن نسميه بـ «تجارة» أو «اقتصاد الأخلاق». فوراء كل هذه الفضائل الجميلة التي لا يمل الفكر السياسي السلطاني من ذكرها، يختبئ مقابل «سياسي» صريح أو ضمني يتجلى في حصول الطاعة والولاء والاستعباد. يقوم السلطان هنا بعملية أخذ وعطاء: يستبدل حلمه وعفوه وعطائه بالخضوع والإذلال (٣٥).

ترسم هذه الآليات صورة «مثالية» للسلطان يبدو معها في أبهى الجمال والعفاف. غير أنها لا تعدو أن تكون في حقيقة الأمر سوى «قناع» بديع الملامح يتستر عن «الوجه» الحقيقي... خطابا «مقلوبا» عما يجري على أرض الواقع... وفي جميع الأحوال، فإن الأديب السلطاني يدرك أن لآلية «الترغيب» حدودا، وأنها لا تعني بتاتا نزول السلطان إلى الأرض، وترك كرسي الحكم فارغا. إنه ترغيب لا يتنافى إطلاقا مع سياسة «الترهيب» بقدر ما يتكامل معها.

٢ـ تقنية الترهيب

في كتابه «الفخري في الآداب السلطانية» يشير ابن طباطبا إلى «هيبة» السلطان كوسيلة تحفظ نظام الملك، وتحرسه من أطماع الرعية. وفي كتابه «تسهيل النظر...» يتحدث الماوردي عن فائدة «الرهبة» في كونها «تمنع خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد» وبانتفائها، يضيف الماوردي، فإن الرعايا «يستسهلون معصية السلطان ويستقلون طاعته، وتصبح أوامره فيهم لغوا وزواجره لهوا...» (٣٦). الهيبة والرهبة إذن، مطلوبتان من السلطان لما لهما، أو لما تحدثانه من آثار في نفوس الرعايا، وما تخلقانه من مشاعر الوقار والإحساس بالضعف والانسحاق أمام آلة سلطانية لا ترحم.

هكذا تقدم لنا هذه الأدبيات السلاطين بكونهم «سريعي الغضب» و«مرتبطين بالفيلة»، ويكرهون من يشاركهم في «العز»، وأن «مطعمهم ومشربهم ودارهم وحوزتهم ومبيتهم ولباسهم وطيبهم ومركبهم...»، كلها أمور بل علامات عن تفردهم وتميزهم عن كل الناس [٣٧]. ومن أجل الحفاظ على هذه الصورة المهيبة وتغذيتها يكثر الأديب السلطاني من ذكر مجموعة من السلوكيات تخص علاقة الآخر بالسلطان وخاصة منهم خاصة الناس مثل التشبث بـ «الوقار» واجتناب المزاح وضبط «آداب الصحبة» بما تتضمنه من «صمت واختصار وغض العين وضم الشفة...» [٣٨].

يتخذ الترهيب السلطاني أشكالا متعددة نذكر منها ما يخص «شخص السلطان» نفسه بدءا من «اسمه» أو بالأحرى لقبه المتعالي عن باقي الأسماء و«جسده» في غذائه ولباسه إلى «قصره» وما يستلزمه كفضاء سلطوي، ومنها ما يتعلق بـ «المجالس السلطانية» العامة أو الخاصة وما تتطلبه من آداب ومراتبية، بدءا من الولوج إلى رحابها، وتشرفا بالجلوس فيها إلى حين مغادرتها، ومنها أيضا ما يتعلق بظهور السلطان أمام الملأ وما يلزم ذلك من توقيت ملائم ومقدار معلوم ومصاحبة الآلات والطبول والخيول وكل العلامات التي تعطي الموكب السلطاني كل مظاهر الإجلال والتهيب [٣٩].

خارج علامات الاستبداد، هناك «الفعل» الاستبدادي نفسه. فحق الحاكم السلطاني في العقاب والبطش والسجن، حق مطلق لا تعتريه أي حدود ظاهرية، وهو حق لا يتمتع به هكذا، بل هو عنصر من بين عناصر أخرى تجعل منه مستبدا مطلقا. فهو الرجل الأول في سلطنته، يتحكم في كل شيء ولا يتحكم فيه أي شيء، يراقب ولا يُراقب، يعاقب ولا يُعاقب، يسأل ولا يُسأل، الخلق مسؤول أمامه، وهو افتراضا مسؤول أمام الله.

في هذا السياق، وأمام هذا الشخص الفريد من نوعه، الرهيب في صورته والذي تصبح نواياه أفعالا بالقوة، إن لم تكن بالفعل، يمكننا فهم الهالة التي يحيطه بها أديبه وخادمه المفكر السلطاني.

غير أن سياسة «الترهيب» تأخذ كامل أبعادها حين يتعلق الأمر بفئة «العامة» حيث يتم التأكيد بصريح العبارة على ضرورة استخدام القوة والتسلح بالحزم ضد هؤلاء العوام الرعاع، والأوباش السفلة الذين لا يصلح معهم أدب، ولا تنفع معهم فضائل الأخلاق. هكذا ينصح أحد الأدباء الحاكم بأن يتعامل

معهم «بمحض الغلظة والاعتساف»[٤٠]، وينبه آخر إلى أن «الرعية» وإن كانت ثمارا مجتناة وذخائر مقتناة فإن لها نضارا كنضار الوحوش وطغيانا كطغيان السيول، ومتى قدرت على أن تقول قدرت على أن تصول»[٤١]، وينعتهم ثالث بكونهم فئة «مجبولة على الفساد وقلة السداد»[٤٢]... وهذه كلها صور تعج بها الكتابات السلطانية.

ومع ذلك لا ينصح الأديب السلطاني بالذهاب بسياسة الترهيب إلى حدودها القصوى، واللجوء إلى مختلف تمظهرات أخلاق القوة من بطش وقهر وحبس وقتل وكبر وإعجاب... الخ، على النقيض من ذلك، يتوسل للحاكم أن يكون حليما ورؤوفا ومعطاء وجميلا... يعرف الأديب أن السلطان هو السلطان، وأن أخلاقيات القوة والقهر من طبائعه، وأنها موجودة فيه «بالقوة» إن لم تكن «بالفعل»، لذا، فهو يحثه على التمهل في شأنها واستعماله لها عند الضرورة القصوى ويحذر الرعية، عامة وخاصة، منها؛ فالسلطان يعفو وهو قادر على العقاب، يرفق وهو قادر على التشدد والبطش، يعطي وهو قادر على الإمساك، يتواضع وهو قادر على التكبر... إلخ.

إن النظر في سياستي «الترغيب» و«الترهيب»، وهما على طرفي نقيض يستلزم طرح التساؤل عن ضوابطهما، فالأدب السلطاني يقرر أن قوة الملك ودوامه لا يتمان بسياسة الترغيب وحدها ولا بسياسة الترهيب وحدها، بل لابد من المزج بين السياستين، وسلوك العدل والتوسط بين القهر واللين والعفو والعقاب والظهور والاحتجاب... إلخ. ما هو إذن محدد السلوك السلطاني تجاه الرعية؟ هل هو منطق السياسة و«عقل الدولة» أم هو ميتافزيقا فكرة الوسط الأخلاقية المهنية تماما على الفكر السياسي السلطاني؟

إن المتصفح لهذه الأدبيات يلاحظ فعلا هيمنة فكرة الوسط هذه، وأنها تحدد، بشكل قبلي، كل سلوك سلطاني محتمل، والحالة هذه، هل نحن أمام سلوك «سياسي» أم سلوك «أخلاقي»؟ أم يمكن القول إن السلوكين معا، الأخلاقي والسياسي يتطابقان في حالة الدولة السلطانية؟ ولكن، ألا يمكن القول بصيغة أخرى أن كل صنف من أصناف السياسة يقابل صنفا من أصناف الرعية وبالتالي ألا تتلاءم سياسة الترغيب مع «خاصة» القوم، وسياسة الترهيب مع «عامة» الناس وألا يتماشى المزج بينهما مع «أوساط» القوم؟

ثالثا: أصناف الرعية

إذا كان النص السياسي السلطاني يفيد بأن سياسات الترغيب والترهيب يحكمها ضابط ما يوضح متى يكون على السلطان أن يلجأ إلى الترغيب ومتى يسوس بالترهيب، ومتى يجب عليه المزج بين الترغيب والترهيب، فإن ما يمكن أن تستشفه من «أصناف السياسات المذكورة هو إذن ملامستها الضمنية لموضوع «أصناف الرعية».

يفترض طرح أصناف أو «أقسام الرعية» تحديد المفهوم نفسه. غير أن هذه الأدبيات لا تمدنا بأي تعريف لهذا المفهوم، ولم يكن ذلك ليشغل بالها، وإنما تتعامل معه كمعطى مسلم به وبديهي لا يحتاج إلى توضيح! وبالمقابل، فإن ما تجب الإشارة إليه، وعلى خلاف ما قد يتبادر إلى الذهن، هو أن الكلام في «أقسام الرعية» لا يعني تحليلا «سوسيولوجيا» لها ولا يفيد أي تقسيمات اجتماعية «موضوعية» بقدر ما يأخذ بعدا «معياريا» و«علائقيا» متمحورا حول الذات السلطانية. فما يهم من هذه الأقسام هو «قيمتها الاستعمالية»، وما يحدد مدلولها هو وظيفتها في «ترتيب أمور الرعية»، أو بالأحرى «البيت السلطاني»، وهذه كلها أمور تتساوق ومنظور الفكر السياسي السلطاني وتتلاءم مع نوعية كتابته.

غير أنه قبل الدخول في تفاصيل هذه التصنيفات تنبغي الإشارة إلى أن مبدأ تصنيف الرعايا المطبوع بنوع من التراتبية الصارمة يجد جذوره في الفكر الشرقي عامة وفي السياسات الفارسية، خاصة التي عنها أخذ الأديب السلطاني. هكذا نجده يردد غير مرة قولة كسرى أنوشروان: «الناس ثلاث طبقات تسوسهم ثلاث سياسات، طبقة من خاصة الأبرار نسوسهم بالعطف واللين والإحسان، وطبقة من خاصة الأشرار نسوسهم بالغلظة والشدة، وطبقة بين هؤلاء وهؤلاء نسوسهم بالغلظة مرة وباللين مرة لئلا تخرجهم الغلظة ولا يبطرهم اللين» [٤٣]. كما يستعين، بنوع من التحوير في المضمون، بتصنيف أردشير للرعية إلى أربع طبقات هي «الأساوة» و«العباد والنساك وسدنة النيران» و«الكتاب والمنجمون والأطباء» والزراع والمهان والتجار» [٤٤]، بل إن التصورات السياسية الفارسية لا تقف عند حد إقرار هذه «الأصناف»، إذ تذهب بعيدا مطالبه بتخصيص لباس معين ولون محدد لكل صنف حتى يسهل التعرف عليه، ويكون انتماؤه المراتبي ظاهرا للعيان. وليس هناك من شيء يسرع بخراب المملكة من «انتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير رتبته...»[٤٥] **مما** يعني أننا أمام مراتبية اجتماعية صارمة ومغلقة تفترض في كل فئة لزوم مكانها.

لقد أخذ الفكر السياسي السلطاني بمبدأ «المراتبية لأنه، وكما هي الحال في اقتباسات أخرى عن السياسة الفارسية، كان يجيب عن حاجة اجتماعية وسياسية خاصة بطبيعة الدولة السلطانية نفسها، وتعامل معه دونما اهتمام كبير باحتمال تناقضه مع المنظومة الفكرية الإسلامية [٤٦].

وفي هذا السياق نشير إلى تصنيفين شائعين في الأدبيات السلطانية، ويتعلق الأمر بتقسيم أخلاقي ثلاثي الأطراف، وتقسيم ثنائي إلى خاصة وعامة.

١ـ تصنيف أخلاقي ثلاثي

يقول المرادي الذي خص «أقسام الناس وما تقابل به طبقاتهم» بفصل مستقل: «إن العلماء الماضين والملوك المتقدمين قد قسموا الناس على ثلاثة أجناس «كريم فاضل، ولئيم سافل ومتوسط بينهما ...» [٤٧]، وهو التقسيم نفسه الذي يورده ابن رضوان وابن الأزرق. وفي مقامة «السياسة» لابن الخطيب نجد الأقسام نفسها بعبارات أخرى: «العليون والأوساط والسفلة» [٤٨]. ويحدد ابن طباطبا أصناف الرعية في «الأفاضل» و«الأوساط» و«العوام» [٤٩]، ومن جهته، يقتبس ابن الحداد، تصنيفات «أنوشروان»، ويرى في الرعية ثلاث طبقات تشمل فئتي «الأبرار» و«الأشرار» وفئة ثالثة تتموقع بين «هؤلاء وهؤلاء»... [٥٠].

وعموما، فإن هذا التقسيم الثلاثي، ذي المسحة الأخلاقية شيء شائع لدى المفكرين السلطانيين. قد تتغير العبارات من «كرام» و«أفاضل» و«أخيار» و«أبرار» و«علية القوم» ومن «أشرار» و«سفلة» و«لئام» لكن المعنى يظل نفسه، والمدلول لا يطاله أي تغيير، إذ الناس دائما بين الحسن والقبح وما بينهما.

وفيما وراء هذا التصنيف الأخلاقي يمكن الإشارة إلى الملاحظة والتساؤل التاليين:

يتضح من سياق النصوص أن الأدباء السلطانيين حينما يطرحون هذا النوع من التصنيف ويؤكدون عليه، فإنما يسعون إلى تبيان أن «لكل صنف من الرعية صنفا من السياسة، فالأفاضل يُساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأوساط يُساسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة، والعوام يُساسون بالرهبة وإلزامهم الجدد المستقيم...» [٥١]. هكذا إذن تبطن المعايير الأخلاقية المذكورة سلوكات سياسية تتلاءم معها بهدف حسن سير الآلة السلطانية، ولهذا السبب بالضبط ينبه الأديب السلطاني إلى أن أي عطب يلحق الآلة

السلطانية قد يكون مرده إلى السلطان نفسه، إن هو خلط بين السياسات وعامل إحدى الفئات بغير ما هو منصوص عليه، أو إلى الرعية إن تعدت إحدى طبقاتها «طورها وخالفت دورها» [٥٢].

ويبقى السؤال مطروحا، خصوصا أننا إزاء معيار أخلاقي: كيف نحدد الفاضل من اللئيم أو الخيِّر من الشرير؟ من يملك المعيار الفاصل؟ وألا يخبئ هذا المعيار، الأخلاقي في ظاهره، امتدادا اجتماعيا، وبصيغة أدق، هل هناك علاقة ما بين الصورة أو القيمة الخلقية والمرتبة الاجتماعية، وألا يوجد نوع من التطابق بين «الأفاضل»... وفئة «الخاصة»، وألا يتوزع باقي الرعية إلى عوام ومتوسطين؟.

٢ـ الخاصة والعامة

في المنحى نفسه الرامي إلى ضبط أمور الرعية وترتيب البيت السلطاني، نجد التقسيم الشائع للرعية إلى «عامة» و«خاصة». ما هو مدلول هاتين الكلمتين؟ وما هي مكونات هاتين الفئتين؟ وفي أي سياق يستعملهما الأديب السلطاني؟

إذا كانت هاتان الكلمتان كثيرتي التداول في الأدبيات السياسية الإسلامية، فإنهما بالمقابل غير محددتين بدقة [٥٣]، وغالبا ما يتم استعمالهما كمعطى واقعي أو بديهي لا يحتاج إلى تحديد. فالخاصة مثلا لا يشملها أبدا أي نظام محدد التقنين، وأنها في حقيقتها أمر واقع، ويصعب تحديدها بشكل مضبوط [٥٤]، ناهيك عن العديد من التحولات التي اعتملت داخل هذه الفئة على مر التاريخ [٥٥]، وما يخفيه أيضا استعمال مفهومي الخاصة والعامة وتداولهما عبر حقب تاريخية من مدلولات أو حمولات مختلفة.

يمكن أن نميز في تعامل الأديب السلطاني مع هذه المفاهيم بين الحالات التالية: فهو قد يذكرها من دون أي تحديد، وليبين فقط ضرورة الاعتناء بالخاصة والرعاية المشوبة بالحذر من العامة مثلما فعل ابن الجوزي والقلعي(٥٦). وقد يدخل في بعض التمييزات التي تصنف الخاصة، حسب موقعها من الخدمة السلطانية، مثل الشيزري الذي يقسم الخاصة إلى صنف «متضع في خدمة الملك» يجب مراقبة درجة ولائه، وصنف «مطبوع على الانكماش» لا خوف عليه في ولائه(٥٧). وفي جميع الحالات يبدو أن الأديب السلطاني يكاد يحصر معنى الخاصة في خدمة السلطان، سواء تعلق الأمر

بالجانب السياسي أو بشخص السلطان نفسه. فتارة يقصد بها «المقربين إلى الملك»، فيستعملها مرادفة لبطانته وجلسائه (٥٨) كما يربط بينها وبين «مشورة الملك» (٥٩). هكذا يجمع ابن أبي الربيع مثلا في حديثه عن الخاصة بين «سائسي المملكة من وزير وكاتب وعامل» و«سائسي بدن الملك من طبيب ومنجم وصاحب الطعام» و«الجلساء والندماء» (٦٠). كما يتحدث الماوردي عن طبقات «خاصة الملك» التي تشمل «ولده، وخدمه من قرابته وخاصته ثم عبيده ومماليكه، وخاصة فتيانه وغلمانه، ثم وزراءه وكتابه، وكافة أشغال حضرته، ثم جنده وقواده وأساورته ومقاتليه ثم عماله الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته النائية عن بابه وداره والخارجة عن مركزه وقراره» (٦١).

يبدو في هذا السياق أن مفهوم الخاصة يكاد يتطابق مع ما يطلق عليه في هذه الآداب «المراتب السلطانية» بمختلف أشكالها، وبالتالي يكون «الجاه السياسي» هو أهم محدداتها. غير أننا نلاحظ، ولو كان ذلك استثناء، أن هناك من بين الأدباء من يوسع من دائرة «الخاصة لتشمل فئات أخرى تتمتع بجاه ما، كما فعل ابن الأزرق الذي تحدث عن أصناف تشمل على التوالي: «الشرفاء والعلماء والصالحين وأصحاب الوفاء ووجوه الناس وكبراء القبائل والأغنياء من الرعية» (٦٢)، وسلطان تلمسان الذي يوصي خيرا بفئة «الشرفاء» لنسبهم و«الفقهاء والعلماء» لعلمهم و«أشياخ البلد» لضبطهم لجموعهم من تجار وحرفيين وصناع... (٦٣).

لقد تحدثنا عن «الخاصة» وأهملنا «العامة» تماما كما يفعل الأديب السلطاني الذي لا يذكرها إلا عرضا ولينبه الحاكم من مغبات سلوكها، لأنها في الحقيقة تعرف «سلبا»، فكل ما لا يدخل في دائرة «الخواص» ينتمي حتما إلى العامة، وأيضا لأن حديث الأديب السلطاني عن «الخاصة» هو في جوهره حديث عن ضرورة تمييزها عن عامة الناس. فالخاصة والعامة «طبقات مختلفة وبث العدل فيهم مختلف» كما يردد هؤلاء المؤلفون.

وما يثير الانتباه في الحديث عن هذه التصنيفات هو تلك الدعوة الحارة التي يوجهها الأديب السلطاني للحاكم من أجل الحفاظ على «المراتبية» حتى لا يصبح الرأس ذنبا والذنب رأسا، مع الحرص على مصالح هذه الخاصة ومكافأتها وتعهدها وتفقد أحوالها، مهما كان الجاه الذي تعتمد عليه، سياسيا (أصحاب المراتب السلطانية)، أومعرفيا (علماء وفقهاء) أو سلاليا (الشرفاء والصالحون) أو ذو أصل اجتماعي (وجوه الناس وكبراء القبائل والعشائر).

وإذا كانت الاستشهادات التي تؤكد هذه الدعوة الحارة أكثر من أن تحصى (٦٤)، فلنا بالمقابل أن نتساءل عن سر هذا النداء الحار وما يبطنه: هل يكون خطابا «مطويا» يعكس في أحد أبعاده مخاطر «صحبة السلطان»، أو يكون مكافأة لهذه الفئة (التي لا نظام «شرعيا» يشملها ولا سند اجتماعيا يحميها) على مغامراتها في صحبة شخص مثله مثل البحر والزمان والنار لا أمان له؟ أو أنه يعكس الحاجة المتبادلة interdépendance بين سلطان يرى في الخاصة قنوات سلطته، وخاصة ترهن مصيرها بمصير السلطان؟ بل ألا يعبر عن رغبة الأديب السلطاني، (وهو جزء من الخاصة أو على الأقل يطمح إلى ذلك)، في امتلاك نصيبه من حظوة السلطان وريعها؟

يتضح لنا أن الأمر لا يتعلق بتصنيفات اجتماعية (بالمعنى السوسيولوجي للكلمة) نظرا إلى الطابع المعياري الذي يلازمها، فهي تعكس رؤية تراتبية سلطوية تزن أهمية كل فئة حسب موقعها من الحاكم السلطاني الذي يظل المحور الذي تدور حوله كل الفئات. ومهما كان المعيار الذي يعتمد عليه الأديب السلطاني في تصنيف الناس، أخلاقيا، سياسيا، معرفيا بل حتى اجتماعيا، فإن ما يهمه في حقيقة الأمر ليس التصنيف وما يتفرع عنه من فئات بقدر ما يهمه دور هذه الفئات ووظيفتها، إن سلبا أو إيجابا، في استقرار الحكم السلطاني من جهة، وتبيان السلوك الناجح الذي يجب على الحاكم أن ينهجه معها حتى يتحقق الترتيب المنشود.

رابعا: ما للرعية وما عليها

ليس النص السياسي السلطاني نصا «تشريعيا» ليقنن أو يحدد الحقوق والواجبات المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. ومع ذلك يمكننا أن نستخرج منه تصورات لهذه الحقوق والواجبات أو بالأحرى ما للرعية وما عليها تجاه السلطان.

١ـ واجب الرعية

يفتتح أبو بكر الطرطوشي «الباب الأربعين» من كتابه «سراج الملوك» بتساؤل مهم عما «يجب على الرعية إذا جار السلطان»؟ ولا نجد من جواب غير سلسلة من الأقوال والروايات والأحاديث والمأثورات تحث كلها على تحمل مضار السلطان الجائر وظلمه، «فإذا جار السلطان، فعليك الصبر وعليه

الوزر» و«من خرج على السلطان شبرا مات ميتة جاهلية»... إلخ [٦٥]. ليس من حق الرعية، تحت أي ذريعة كانت، إعلان ثورتها على الحاكم السلطاني. هذه مواقف معروفة تعج بها كل الأدبيات السياسية السلطانية التي ترى في حدوث «الفتنة» وتفرق كلمة الإسلام مبررا لما تذهب إليه.

يتضمن تحريم «حق الخروج» على السلطان «واجب الطاعة» الذي لا يخلو من ذكره والثناء عليه كتاب سياسي سلطاني إلى حد اعتباره، كما جاء على لسان ابن الأزرق «من أعظم الواجبات الدينية» [٦٦]، مع ما يستتبع ذلك من تداخل بين الذاتين الإلهية والسلطانية، حيث تصبح طاعة الله من طاعة السلطان و«من إجلال الله إجلال السلطان» [٦٧]. وما يثير الانتباه في هذا الصدد هو بعض الإشارات المهمة لدى بعض الأدباء الذين يتحدثون عن حدود الطاعة، منبهين السلطان إلى أن من واجبه شرعا وسياسة «الاكتفاء بظاهر الطاعة من غير تنقيب عن حقيقة باطنها» [٦٨] لأنه يتحكم في «الأبدان» ويملكها دون الأرواح أو «النوايا» [٦٩]، وعليه أن يقنع بعلامات «الطاعة الخارجية» [٧٠] من دون استقصاء الدواخل أو اللجوء إلى مكاشفة لا مبرر لها سياسيا، بل وحتى أخلاقيا.

وعن هذا الواجب المركزي المتمثل في السمع والطاعة تتفرع مجموعة من الالتزامات الواجبة على الرعية، إن سلبا بتحاشيها لأفعال لا تحمد عقباها، أو إيجابا بالإتيان بأفعال تجعل منها رعية محبة لإمامها.

يدرج الأدب السلطاني ثلاثة مجالات لا حق للرعية في النبش فيها، وتخص «السياسة» و«الشريعة» و«شخص السلطان». فعليها أولا «اجتناب الخوض في أسباب السلطان» على حد قول ابن أبي الربيع [٧١] وحصر نشاطها في الكد والكسب وكل ما يرتبط بالمعيش (أو بما هو مدني بلغة حديثة) دون المجال السياسي الذي يعود أمر تدبيره إلى صاحب الوقت. وعليها ثانيا اجتناب الخوض في علوم الدين و«تأويل الشريعة» [٧٢] التي يعود أمر البت فيها إلى أهلها الملمين بإشكالاتها، وعليهم أخيرا أن يتركوا شخص السلطان وشأنه «فلا ينشغلوا بسبه» و«لا يتتبعوا أسراره» أو «يطعنوا عليه» أو «يفتئتوا عليه في التعرض لكل ما هو منوط به» وأن يتحاشوا كل «اغتياب» في شخصه [٧٣].

مقابل الامتناع عن هذه الأفعال، يستحسن الأديب السلطاني أن تمتثل الرعية لبعض الأوامر الدالة على حصول الطاعة وصدقها وأهمها «النصح والإرشاد اللطيف» ما استطاعت إلى ذلك سبيلا. و«التعظيم والتفخيم لشأن

السلطان في الباطن والظاهر»، والدعاء له والعمل على «تربية الأولاد» في هذا الاتجاه [٧٤]، بل وعليهم أيضا «التماهي» مع حالاته النفسية فيظهرون «الاستبشار إذا اتفق له سرور وفرح» أو أن «يشاركوه في حزنه إذا عرضت له بلية أو حزن» [٧٥]، وعلى الرعية أخيرا العمل على «تمكينه من التصرف في الحقوق المالية...» [٧٦].

٢ـ ما للرعية على السلطان

مقابل واجب الطاعة، وما يتفرع عنه من حقوق للسلطان على رعيته، يشير الأدب السلطاني إلى ما للرعية على راعيها من حقوق. ولعل الماوردي أجمل القول فيها بتصنيفها إلى ما لا يقل عن عشرة حقوق يحددها في: تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين والتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين، وكف الأذى عنهم، والعدل فيهم، وفصل الخصام بين المتنازعين وتطبيق الشرع عليهم وإقامة حدود الله وحقوقه فيهم، وتحقيق أمن السبل والمسالك، والقيام بمصالحهم مما يحتاجون إليه من ماء وقناطر. ويؤدي تحقيق هذه الحقوق إلى بلوغ «السياسة العادلة» التي تستخلص بها طاعة الرعية [٧٧].

ودونما حاجة إلى ذكر حقوق «الإرعاء» كما ترد عند بعض الأدباء نشير إلى أن ما أورده الماوردي نعثر عليه متناثرا هنا وهناك، فابن طباطبا يذكر من جهته أن للرعية على ملكها «حماية البيضة وسد الثغور وتحصين الأطراف وأمن السوابل وقمع الدعّار...» [٧٨] كما يتحدث ابن أبي الربيع عن ضرورة فض منازعات الرعايا والنظر في شكاواهم، وتحقيق الأمن والطمأنينة... [٧٩] ويركز آخرون على إعمال «العدل» والنظر في «المظالم» وتحقيق «العمارة»... ومع ذلك، فإن ما يميز عموما حديث «الحقوق» هذا، هو الطابع العام والفضفاض الذي يكتنفه، واللغة الأخلاقية التي تلازمه، فابن رضوان يتحدث في فصول مستقلة عن «تودد الملك إلى رعيته» موجها إليه نداء حارا من أجل «إنصاف الرعية والاحسان إليها والإمساك عن أموالها، كما يتحدث عن «الرفق بالرعية» طالبا من السلطان الأناة في العقاب والتعفف عن «سفك الدماء»... [٨٠] وهي كلها التصورات نفسها ألتي يعيد ذكرها ابن هذيل في دعوته «الإحسانية» أو القلعي في حديثه عن «صيانة الرعية»، أو الطرطوشي في مجمل فصوله التي خص بها موضوع الرعية.

غير أن ما يثير الانتباه هو إشارة بعض الأدباء السلطانيين إلى حقوق محددة أو خاصة يتحدثون عنها بشيء من الدقة كما هي الحال في موضوع «السجن» و«السجناء» (٨١).

إن تخصيص المفكر المغربي ابن رضوان بابا بكامله لموضوع «السجون وأحوالها»، علما بأنه موضوع مهمل في الكتابة السياسية السلطانية، ربما يعكس - كما يعلق على ذلك ف. روزنتال في «مفهوم الحرية في الإسلام» - الحالة المأساوية التي وصلت إليها السجون ووضعية السجناء (٨٢)، ومما قد يؤكد ذلك ما أثبته ابن رضوان نفسه في إحدى الإشارات حين قال: «... فقد حدث من ذلك في بعض المدن ما يهول سماعه، ويعظم على الدين وقوعه. نسأل الله العافية من بيع آخرة الملوك بدنيا المساجين» (٨٣).

من خلال الصفحات السياسية السلطانية القليلة التي تتحدث عن السجون، يمكن أن نذكر خمس نقاط تتعلق الأولى بـ«مدحه»! والثانية بأقسامه والثالثة بحقوق السجناء والرابعة بـ«مراقبته» والخامسة بالتوسل للسلطان أن يكون حليما متسامحا.

أ - يفتتح ابن رضوان وابن الأزرق كلامهما عن السجون بقولة لمروان بن الحكم مفادها «أن أول من اتخذ السجن كان حليما»، وتبين أو تضمر تعاليقهما كيف أن «السجن» هو في حد ذاته تخفيف للعقوبة السلطانية القاهرة. وأن حبس «الجسد» هو أهون من جلده وكتم أنفاسه وتمزيقه...

ب - يستعين ابن رضوان في ذكره لأقسام السجون بكتاب ابن حزم في «السياسة» ويطرح ضرورة الفصل بين «الرجال» و«النساء» في السجون، كما يشير فيما يخص الرجال إلى ضرورة الفصل بين «الدعار» أصحاب «التهم القبيحة» من دون أن يحدد وجه القبح فيها، و«المستورين» الذين أخلوا بـ«الديون والآداب». ومما له دلالة، أن ابن رضوان يحبذ التقسيم نفسه بالنسبة إلى النساء السجينات إن أمكن ذلك (٨٤).

ج - يطرح ابن رضوان وابن الأزرق مجموعة من «الحقوق» الواجبة للسجناء يلخصها صاحب «الشهب» حين يقول إن من واجب الحاكم السلطاني «أن يتعهدهم بالطعام واللباس، وتنظيف المكان وتسهيل سبل العبادات والصون من شدة البرد والحر بإصلاح المبنى حيث استقرارهم وتفقد الأمناء المكلفين بهم» (٨٥). وهي حقوق تأخذ كامل أهميتها حينما نعلم إمكان اللجوء إلى

«التصفية الجسدية» للسجناء بسبب الحاجة إلى الطعام، فقد ذكر الصولي «أن ناصر الدولة الحمداني تأذى بشكوى المسجونين من الجوع فعمد إلى تقتيلهم وتقطيعهم حتى لم يترك فيهم أحدا» [٨٦].

د - في حديثه عن مرتبة «صاحب الشرطة» يشير ابن أبي الربيع إلى أن من اختصاصاته «أن يأمر أصحابه بملازمة المحابيس، وتفتيش الأطعمة وما يدخل السجون». ويضيف الكاتب أنه «إذا أفرج عن أحد من السجن، ثم عاد بجرم فليجعل الحبس قبره» [٨٧].

هـ - مما يثير الانتباه في الحديث عن «السجون» لجوء المفكر السلطاني إلى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأقوال الحكيمة التي تحث كلها على مزايا «العفو» و«الحلم» وفضيلة التسامح كأنهم يتوسلون للحاكم أن يكون رؤوفا بنزلاء هذه الأمكنة التي يشبهها الأدب السلطاني بـ «قبور الأحياء».

ومع كل ما ذكرناه، هناك ملاحظة أساسية يجب استحضارها في حديثنا عن خطاب «الحقوق والواجبات»، أو بالأخص ما للرعية وما عليها، وهو خطر الانزلاق نحو المماثلة بين «حقوق الإرعاء»، ومفاهيم الحقوق المتداولة في الفكر السياسي الحديث. فبأي معنى، كما يذهب إلى ذلك أحد المحققين، يمكن أن نصنف مثل هذه الكتابات ضمن «موضوعات القانون العام» و«القواعد الدستورية» و«المساواة أمام القانون» و«الحريات العامة» و«حرية الرأي والمعارضة»، و«التوازن بين السلطان والرعية»! [٨٨] وبأي معنى، كما يقر بذلك محقق آخر، يمكن القول إن مثل هذه الكتابات وضعت «اللبنات الأولى لبناء الدولة العادلة التي هدفها تحرير الإنسان من الفقر والخوف وإقرار العدالة الاجتماعية من خلال مكافحة البطالة والاحتكار والاستغلال، وبتأمين سبل المعاش لجميع المواطنين دونما تفريق أو تمييز»! وعلى أي أساس نجعل من «الاستخبار عن أحوال الرعية» المطلوب من السلطان، حرصا منه على تفقد حالها وتعهدها ومحاربة بطالتها! [٨٩].

ليست «حقوق الإرعاء» ممأسسة أو «وضعية»، كما هو الشأن في «حقوق المواطنة»، بل هي أولا وقبل كل شيء، سلوك «أخلاقي» أي أنها مرتبطة أشد الارتباط بشخص السلطان في مدى حبه للعدل وتعلقه بالشرع، وفي كل الأحوال، لا ينتج عن خرقها أي جزاء، ماديا كان أو معنويا. نعم، إن مصلحة السلطان، ودوام ملكه، يقرر الأدب السلطاني، يكمنان في سيرة العدل وعدم

إجحاف الرعايا، بل إن السلطان، باحترامه ما للرعية من حقوق، يكون قد ربح دنياه وأخراه بما أن كل حق وراءه شريعة (أو حكمة) تحث عليه، ومصلحة سلطانية دنيوية تتحقق بتحققه. ولربما كان هذا التساكن بين ما هو «شرعي» وما هو «سلطاني» من أهم أسباب الخلط بين ما هو «ديني» وما هو «دنيوي» في المجال السياسي العربي - الإسلامي، ومثال «الطاعة» دليل على ذلك.

وأخيرا، إن ما يبدو واضحا في موضوع «الرعية»، سواء تعلق الأمر بأهميتها وصورتها أو تقنيات السلوك السلطاني تجاهها، أو في ذكر أقسامها، وما لها وما عليها، هو الحضور الشامل للسلطان وملازمته لنا طيلة هذا المبحث. والحقيقة أننا أردنا البحث عن وفي «الرعية» فوجدنا أنفسنا نبحث في سلطان يسبغ على الرعية «تصوره» ويحدد «تقنيات سلوكية» تجاهها لدوام ملكه ويصنف «أقسامها» ليرتب بيته ويسهب في ذكر «ما عليها» نحو شخصه ويوجز في ذكر «ما لها» عنده، فهو ظل الله في أرضه وخليفته في عباده، يقيم الحدود، ويحمي الثغور، يعفو عمن يشاء، ويعاقب من يشاء، ويعطي لمن يشاء.

إن الحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي أن العلاقة بين السلطان والرعية، علاقة تحكم وتملك، ولا تقوم على أخلاق المشاركة السياسية ولا على اعتبار السياسة «شيئا عموميا». ولسنا في حاجة إلى «حفر» عميق، كما يقول عابد الجابري لنبين كيف أن واقع السلطة، مظهرا وجوهرا، «يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذن أن نشير بالمقابل إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن الرعية تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية والقطيع من الأكباش والنعاج وقليلا ما نتتبه إلى أن الراعي عندنا، الواحد الأحد، كثيرا ما يعتبر تعدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمنزلة تعدد الآلهة» [٩٠].



خاتمة

«إذا كان المجتمع المدني، وما يفترضه من مواطنة لم يتحقق بالكامل، أو مازالت تشويه شائبة، فلأن ثقل تاريخ «الإرعاء» لايزال جاثما على الجسم الاجتماعي. وإذا كان هذا «الإرعاء» ينزاح تدريجيا فاقدا مقوماته، فلأن صيرورة التاريخ لا ترحم»

المؤلف

غالبا ما تكون «الخاتمة» تذكيرا مكثفا بمختلف المحطات التي قطعها البحث، واستعراضا لأهم الخلاصات التي توصل إليها. غير أن هذا البحث لا يتضمن، ولم يكن ليسعى إلى تقديم «خلاصات» بقدر ما هو محاولة أو «اجتهاد» رمينا من ورائه إلى إثبات مدى صحة «فرضية» انطلقنا منها وهي «وحدة» الفكر السياسي السلطاني ووجود «ثوابت» تشمل آلاف الصفحات التي سودها. وبالتالي، فما تبقى في ذهننا، وقد طوينا مصادر البحث ومراجعه، هو مجموعة من «التساؤلات» التي قد تشكل في حقيقتها نقطة انطلاق لأبحاث مقبلة.

١ـ ... وماذا بعد؟

لعل أول سؤال يتبادر إلى الذهن هو: ماذا بعد إثبات هذه «الوحدة» والاستدلال بثوابتها؟ بل وكيف تزاحمت جوقة المؤلفين السلطانيين على تأليف «الكتاب» نفسه، وكيف ظل هذا «الكتاب» ذاته يستنسخ، لمئات من السنين، بصيغ

لا تختلف إلا من حيث تنميق الجمل وبديع الكلام وإضافة استشهاد أو تغيير في التبويب... وبصيغة أخرى: ما القيمة «العلمية» المضافة بإثباتنا لهذه «الوحدة»؟

لقد حاولنا طيلة الصفحات السابقة - وللقارئ أن يحكم في مدى نجاح المحاولة - أن نبرهن على هذه «الوحدة» بدءا من منطوق «عناوين» الآداب السلطانية إلى استقصاء مضامين فصولها ومحتويات فقراتها. هكذا أبرزنا تطابق مدلول «العناوين»، ومضامينها وإن اختلفت دوالها وألفاظها. كما بينا تماثل محتوى «مقدمات» هذه الآداب المتمثل في تقديم «الكتاب» السلطاني على أساس أنه «دليل عمل» أخلاقي - سياسي، وأوضحنا انطلاقا من استقراء مختلف «فهارس» هذه الآداب المحاور الرئيسية المحددة لدائرة التفكير السياسي السلطاني. ومن جانب آخر، بينا كيف أن هذه «الوحدة» تعود في جزء كبير من عناصرها، إلى «تقنية» الكتابة السلطانية التي تتمثل في تذويب ما تعتمد عليه من «مرجعيات» داخل «أدبية» النص الذي تنتجه مستعملة كل الوسائل التي تسمح لها بذلك من انتقاء وتلخيص وجمع وإضافة ونسخ وتحوير وتناص وإهمال سند الاستشهاد أو توثيق الحدث.

وانطلاقا من كل هذه المعطيات، أبرزنا كيف أن الفكر السياسي السلطاني يشكل «نوعا» مميزا من أنواع التفكير السياسي الإسلامي، يخضع «المؤلف» السلطاني لقواعده المحددة سلفا. وهذا ما برهنا عليه بتقديم «اعترافات» الأديب السلطاني نفسه بامحائه أمام ما يصوغه من أفكار ونصائح؛ بل وبينا جملة من مظاهر انتصار «النوع» على «المؤلف» من خلال تكرار اللاحق لما قاله السابق، دونما وجود لأي علاقة تحديدية أو سببية بين ما يكتبه «المؤلف»، والظرفية السياسية العامة التي عاصرها، وأيضا من خلال انتفاء أي تأثير لعدته الثقافية وتبحره في مجالات معرفية أخرى على صياغة النص السياسي السلطاني.

وإلى جانب هذه الاعتبارات، أوضحنا كيف أن «المفاهيم» الرئيسية التي تشكل عماد هذه الآداب، ظلت كما هي عليه، تطالعنا بالصورة نفسها والاستدلال ذاته. هكذا، تقدم لنا هذه الآداب، مهما كان زمن إنتاجها ومكانه، صورة عن «السلطان» تتماهى كل عناصرها؛ فهو «المتفرد» في شخصه، والأول في «مجلسه» والمستبد بأمره، والاستثنائي في «ظهوره»، بحضوره تغيب «الفتنة» وبوجوده تحيا «الشريعة». كما تقدم لنا هذه الآداب صورة عن «رجال السلطان» بالمقومات

نفسها المتمثلة في ضرورة إذعانهم، بل وتحملهم مشاق «صحبة» السلطان، وقيامهم بدور «الوسيط» بينه وبين رعاياه مع ما يتطلب هذا الدور من حصول الطاعة والولاء وتدبير أمور الرعايا اليومية، الدنيوية والدينية.

كما تطالعنا هذه الآداب بصورة عن «الرعية» هي نفسها تتكرر في مختلف الكتابات، والمتمثلة في اعتبارها «موضوعا» لا ذات له. ويكفي هنا أن نشير إلى أن حديث الفكر السياسي السلطاني عما يعتبره «أركان الملك» وهي الجند والمال والعدل والعمران، هو في حد ذاته خطاب «مقلوب» أو مبطن عن الرعية. فهي التي تكون «الجند»، وهي التي تدفع «المال»، وهي مادة «العدل» الذي يسمح لها بأن تزرع وتتاجر وتشتغل ليتحقق «العمران»، ويكفي أيضا أن نذكّر هنا بأن «أخلاقيات» السلطان التي تكاد تغطي مجمل الإنتاج السياسي السلطاني هي في حقيقتها «تقنيات» للسلوك السلطاني الذي يجد في الرعايا مادته.

إذا كان هذا هو الإطار العام لما قصدنا به «وحدة» الفكر السياسي السلطاني، فأي «فائدة» علمية، وأي نتائج يمكن استخلاصها من مقدمات هذا البحث؟

ربما ليس من حقنا أن نقر في شأن «فوائد» هذه الدراسة ونتائجها، ولكن يمكننا على الأقل ان نؤكد أن البحث في «ثوابت الخطاب السياسي السلطاني» سمح لنا بالتخلص من فيض تفاصيل هذه الأدبيات ورسم ملامح «كتاب سلطاني نموذجي» تجد فيه كل الكتابات السياسية السلطانية صورتها. كما يسمح لنا بالتساؤل عن سر غياب «العامل الزمني» وتأثيره في فكر سياسي، ظل هو ذاته بالمقومات والمواصفات نفسها، مخترقا عقودا من السنين، ومعايشا لمختلف الدول التي عرفتها الرقعة العربية ـ الإسلامية. ألا يكون هذا الغياب المقرون بتكرارية الفكر السلطاني وتناسخه تعبيرا دالا على «جمود» المجتمعات السلطانية ولا تاريخيتها؟ وألا تعكس هذه «الوحدة» المتواصلة والمترابطة، الخارقة للمكان والزمان، وحدة الدول السلطانية التي شهدها التاريخ السياسي الإسلامي، وتماثل الأساس الذي تقوم عليه، إذ تتعاقب الدول في حلقة مفرغة دون أن تتغير آسسها ومرتكزاتها! ألا تقدم لنا «الدورة العمرانية»، كما بسطها ابن خلدون، عناصر جواب عن هذا التاريخ المسدود الذي سمح بتناسخ الآداب السلطانية واستمرارها، دونما تغيير يذكر أو أفق يفتح؟ وألا يتضح انحباس الفكر والدولة السلطانيين بمقارنتنا بين ابن خلدون، ناقد الفكر السلطاني، والمؤمن بـ «حتمية» طبائع العمران، والعازف

عن كل إصلاح، ومفكر سياسي، افتتحت به أوروبا نهضتها، وهو نيكولا ماكيافلي، ناقد «نصائح الملوك» أو «مرايا الأمراء» في الغرب المسيحي والمؤمن بقدرة «الإرادة السياسية» في تحقيق الإصلاح المنشود ومسايرة حركة التاريخ. وألا يعكس هذان المفكران مصير حضارتين: احتضار واحدة انسد أفقها وميلاد أخرى بدأت تباشيرها تتضح مع نهضة أوروبا [1].

لقد شاء التاريخ أن تنتصر «الإرادة» الماكيافلية المتسلحة بـ «سلطان الدولة» على «دولة السلطان» التي وقف ابن خلدون أمامها مكتوف اليدين. وإذا كان صاحب «علم العمران» قد أبان عن عجز «موضوعي» في تجاوز أفق «دولة السلطان»، أفلا يحق لنا اليوم طرح سؤال هذا التجاوز؟

٢- من دولة السلطان إلى سلطان الدولة

يطرح علينا هذا الإرث السياسي سؤالا مركزيا يتمثل في موقع هذه «الآداب» من واقعنا الراهن؟ وحينما نطرح السؤال فإننا لا نقصد تحديدا هذه «الآداب»، كما تجلت في الماضي، بل نقصد أيضا، وعلى الخصوص تلك «الثقافة السياسية» الثاوية في الفكر السلطاني والملازمة له، حتى ولو اتخذت لنفسها أشكالا أخرى.

كل الوقائع تبين اليوم ضرورة تجاوز هذا النوع من التفكير السياسي، نظريا باستيعاب مطلب «الحداثة» والتسلح بمفاهيمها السياسية، وعمليا بمسايرة حركة التاريخ والانتقال من دولة السلطان إلى سلطان الدولة. ولكن كيف لهذا التجاوز أن يحصل دون «نقد» الفكر السياسي السلطاني، وعلام سيرتكز هذا النقد؟

النظام السياسي السلطاني هو الشكل «الوحيد» للدولة الذي عرفته الرقعة العربية - الإسلامية في مشرقها ومغربها منذ ما دعي بـ «انقلاب الخلافة إلى ملك». وهي كما صورها تراثها السياسي، ونظَّر لها ابن خلدون، دولة قهر وشوكة واستبداد وعصبية، وذلك على النقيض تماما مما يدعيه البعض حول «مثال» الدولة العربية - الإسلامية، مخلطا بين إسلام «معياري» وإسلام «وقائعي». وليست «دولة السلطان» هي «الوحيدة» التي يقدمها لنا التاريخ بمعنى وقائعي، بل إن هذه الوحدانية تطال أيضا المستوى الفكري أو النظري، ولا أدل على ذلك من مواجهة التراث السياسي

السلطاني (أو الإسلامي) بنظرية «أشكال الحكم» كما عرفها الفكر اليوناني مثلا، حيث لن تجد غير تصنيفات «أخلاقية» تصب كلها في نظام حكم وحيد هو الحكم السلطاني.

تقوم دولة السلطان على مبدأ «التملك» وما يستتبعه من «شخصنة» السلطة، ومن هذا المنظور تصبح الدولة «خديمة» السلطان ويصبح «الجيش» امتدادا ليده، وتتحول «الضرائب» إلى غرامات مستحقة، كما تتحول «الإدارة» إلى «أمانة» وتفقد «التوظيفات» معناها المتمثل في «التعويض على خدمة» لتصبح «رمزا للانقياد والطاعة»[٢].

من الواضح أننا أمام مفاهيم تعاكس تماما مرتكزات الدولة «الحديثة» القائمة على «الشيء العام» ومأسسة المجال السياسي والحقوق المدنية.

لقد أصبح كثير يتحدثون اليوم عن الدولة «الحديثة»، كمعطى جاهز، كواقعة سياسية اكتملت معالمها أو تكاد في الغرب المعاصر. وغالبا ما يغفل أو يتغافل الطامحون إلى تأسيسها عن أنها تطلبت قرونا من الحركية التاريخية المتعددة الأبعاد، اقتصاديا (تجارة وصناعة) واجتماعيا (ظهور الطبقة الوسطى) وعمرانيا (ظهور المدن)، وثقافيا (الإصلاح الديني، عصر الأنوار، النزعات العقلانية والتجريبية ...)، ثم سياسيا (الشعور القومي وظهور الدولة ـ الأمة ...)، بل غالبا ما يربط البعض أيضا بشكل تلقائي وآلي بين الدولة «الحديثة»، والمبادئ «الديموقراطية» من حق الاقتراع وحقوق الأقليات والحريات المدنية، بيد أن وقائع التاريخ تبين أن نعت «الديموقراطية» هو شيء لاحق، غير سابق ولا متزامن مع تأسيس الدولة الحديثة. بعبارة أخرى، كان على أوروبا قبل أن تفكر في «دمقرطة» دولتها أن تؤسس أولا هذه الدولة، وقبل أن تفكر في «فصل السُّلط» أن تعمل على خلق هذه «السلط»، وهي كلها وقائع تطلبت صراعات طبقية، وثورات اجتماعية، ومذابح ومآسي.

يتموقع الفكر السياسي السلطاني على النقيض تماما من كل المقومات النظريات التي قامت عليها الأدبيات السياسية المتزامنة مع تأسيس الدولة الحديثة. فمن جهة أولى يحول الربط «العضوي» الذي يقيمه هذا الفكر بين «الدولة» و«شخص» السلطان دون تبلور فكرة «الشيء العام» مما يؤدي على الدوام، وباستمرار، إلى تغذية الفصم الأزلي بين «الفرد» و«الدولة» داخل المجتمع السلطاني، وإلى إذكاء التعارض أو التخارج بين «الحرية» و«الدولة»

داخل هذه المجتمعات. ومن جهة ثانية، يؤدي تصوره للعلاقة بين مجالي «الأخلاق» و«السياسة» إلى الخلط بين أخلاق الفرد «المدنية» وأخلاق الدولة «السياسية»؛ والحيلولة بالتالي، دون رؤية الدولة في استقلاليتها عن أي «قيمة أخلاقية» ترهن مصيرها، وتحدد، بشكل قبلي، سلوكها. وفي السياق نفسه، يؤدي تصوره للعلاقة بين «الدين» و«الدولة» إلى تقديس الحاكم، ورفعه فوق مصاف البشر، مما يحول مرة أخرى دون النظرة إلى الدولة على أساس أنها كائن مستقل، و«قيمة» في حد ذاتها، تكفي ذاتها بذاتها. ينظر الفكر السلطاني إلى الدولة على الدوام، باعتبارها في مرتبة دون «القيمة الأخلاقية» و«الأمر الديني»، وباعتبارها مفتقرة باستمرار لهذه «القيم» الخارجة عنها، والأعلى منها لتبرر وجودها. وبالتالي، فإنها لا تعدو أن تكون أداة حاملة للقيم المذكورة ... بيد أن الشرط الأساسي لبناء «نظرية الدولة» La théorie de l'Etat، هو تحديدا اعتبارها «قيمة مستقلة» في غير ما حاجة إلى قيم أخرى تستقي منها مبرر كينونتها، بل إنها تصبح «مستودعا» لكل القيم، فتتوحد هكذا «القيمة مع التاريخ والأخلاق مع الدولة» (٢).

ومع ذلك، فإن الأمر لا يتعلق بنقص في التفكير السلطاني الذي عبر عما يمكنه التعبير عنه، ولا هو بعجز وحيد من جانب «دولة السلطان» في أن تتحول إلى «سلطان الدولة» بقدر ما يتعلق بصيرورة مجتمعية تفترض أيضا التحول من «جمع الرعايا» إلى «مفرد المواطنة».

٣- من جمع الرعايا الى مفرد المواطنة

هناك صعوبتان أساسيتان تلازمان الحديث عن هذين المفهومين: «الرعية» و«المواطن». فمن جهة أولى يمكن التأكيد على أن هذين المفهومين، بكل ما لهما من دلالات اجتماعية وتاريخية، ظلا مهمشين ومبعدين عن دائرة البحث والتحليل. ويكفي في هذا الصدد تصفح آلاف الصفحات المكتوبة حول إرثنا التاريخي لنتأكد من أن الاهتمام بالتاريخ «السياسي» يفوق بكثير الاهتمام بـ «التاريخ الاجتماعي» L'histoire sociale. أما مفهوم «المواطن» أو «المواطنة» فواضح أنه حديث العهد في لغتنا السياسية، وبالتالي لا يزال يكتنفه بعض الغموض، ويشحن في آن واحد بدلالات متعددة تجمع بين ما هو سياسي واجتماعي وقانوني وثقافي، بل إن هذا « الشحن» المتضخم لهذا المفهوم

«البسيط» الذي يزداد غليانا في أذهاننا، إنما يبطن بدوره أن «المواطنة» بالمعنى الحديث للكلمة، بعيدة عن أن تكون واقعا معيشا وأنها مازالت برنامجا في طور الإنجاز.

وتكمن الصعوبة الثانية في جمعنا بين مفهومين مختلفين، بل هما متناقضان متعارضان، كل واحد منهما يحيل على «إبستمي» خاص به، ثقافيا واجتماعيا وسياسيا. فالأول، ينتمي اصطلاحا وواقعا إلى عصورنا «السلطانية»، والثاني تبلور تدريجيا بالتزامن مع ميلاد الدولة «الحديثة»: أصول مختلفة، تاريخ مغاير، أهداف متباينة... كيف يمكن إذن الجمع، وبالأحرى المقارنة، بين ضدين لا يجتمعان؟

قد لا نجانب الصواب إن قلنا إن مواجهة «الإرعاء» la sujétion بـ «المواطنة» la citoyenneté، تفرضها وقائع التاريخ، وتنبئ عن رغبة أو «إرادة» في التحول من وضع لآخر أكثر مما يمكن اعتبارها فضولا «علميا» أو اختزالها في انشغالات «أكاديمية» صرفة. ومهما يكن فإن هذه «الخاتمة» لاتدعي التدقيق في طرح صيرورة لم تكتمل بعد، من «الإرعاء» التقليدي إلى «المواطنة» الحديثة، وهو أمر يتطلب دراسات متعددة الاختصاصات، وإنما سنحاول أن نرسم الخطوط العامة لمسار «الإرعاء» ورصد إرهاصات غروبه التدريجي، وظهور تسميات أخرى بديلة عنه تصب في اتجاه تأسيس «المواطنة»، أو على الأقل تطمح لذلك.

في محاولتنا تتبع مسار مفهوم «الرعية»، وإرهاصات غروبه التدريجي نقتصر في حديثنا على «المغرب» كمثال مشيرين، باقتضاب إلى ست محطات تخص أولا « الآداب السلطانية» بمعناها التقليدي، وثانيا أدبيات القرن التاسع عشر المخزنية، وثالثا أدب الرحلات ورابعا المشاريع الدستورية الأولى في بداية القرن العشرين، وخامسا تصورات بعض رموز الحركة الوطنية وأخيرا ما يعتمل الآن داخل الساحة المغربية من مفاهيم سياسية.

أ ـ لاحاجة لنا هنا إلى تفصيل القول في تصور الفكر السياسي المغربي التقليدي لمفهوم «الرعية»، وكل ما يمكن أن نضيفه هو أن قراءة ما دوّنه هذا الفكر بدءا من المرادي إلى أبي القاسم الزياني، مرورا بابن رضوان وابن الأزرق وغيرهما، تبرز التردد المستمر لمفهوم «الرعية»، و«الإرعاء» للدلالة على العلاقة التي تجمع المحكوم بالحاكم. كما يتبين أن الاستعمال الحصري لهذا

المفهوم من طرف مفكرينا السابقين، يضمر تصورا خاصا للفضاء السياسي يقوم على اعتبار الرعية مائلة بطبيعتها إلى الفتنة ومجبولة على الفساد، مما يحتم على راعيها توخي الحيطة والحذر والتسلح بالحزم والشدة ومسلك الترهيب تجاهها. كما يقوم على اعتبارها «منجما» جبائيا يستخلص منه مستحقات السلطان، مما يحتم على هذا الأخير الرفق بها والعدل في أحوالها، دونما تجاوز للعتبة التي تجعلها تقبض أيديها عن كل عمل أو كسب يصادر السلطان مجموع ثرواته. ويقوم هذا التصور أخيرا على نفيها كذات فاعلة وتقديمها باعتبارها موضوع سلطة، فطاعة السلطان واجب، والخروج عليه حرام، والخوض في أسبابه مفسدة [٤].

ب - عاش المغرب طيلة القرن التاسع عشر أحداثا متتالية غيرت مساره وزعزعت كيانه (احتلال الجزائر، هزيمة إسلي، حرب تطوان، التهديدات الخارجية، الفساد المخزني...)، والتساؤل المطروح هو: هل واكب فكره السياسي مجمل هذه المتغيرات؟ لايبدو الجواب إيجابيا . ذلك أن تصفح الأدبيات السياسية «المخزنية» لأكنسوس ١٨٧٧ والناصري ١٨٩٧ - والمشرفي ١٨٩٥ واللجائي ١٩١٣، وغيرهم من أدباء هذه الفترة، يبين لنا استمرارية الفكر السياسي السلطاني والحفاظ على مفهوم «الإرعاء كضابط يحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم». ولعل الفارق الوحيد الذي يمكن أن نقر به بين أدبيات القرن التاسع عشر والآداب السلطانية التقليدية هو «قلق» العبارة الذي يخترق، بين الفينة والأخرى نصوص أدباء القرن التاسع عشر، وهم يشاهدون أوروبا الصاعدة، قادمة إليهم ومهددة لهم ومزعزعة للنظام العام لسلطنتهم [٥].

ج – مقابل الحذر الشديد والحيطة اللتين عبر عنهما أدباء «مخزنيون» شاهدوا أقدام «أوروبا» تطأ تدريجيا ديارهم، يمكن الإقرار، من دون نفي بعض التحفظات ذات الطابع الديني بنوع من «الافتتان» Fascination يتخلل كتابات بعض المغاربة الذين تمكنوا من رؤية اوروبا «من الداخل»، معبرين عن انبهارهم أمام هذه الـ «أوروبا» القوية و المنظمة والمدنية والنظيفة.

يكتشف «الصفار» في رحلته إلى فرنسا في العام ١٨٤٥ حرية المجتمع المدني ويكتب: «ومن جملة قوانينهم التي أسسها لهم سلطانهم لويس الثامن عشر، واعتزموا اتباعها، أنه لايُمنع إنسان في فرنسا من أن يظهر رأيه وأن

يكتبه ويطبعه بشرط ألا يضر ما في القوانين»، ويفسر الثورة على شارل العاشر لكونه «أظهر النهي عن أن يظهر أحد رأيه أو يكتبه ويطبعه في الكازيطات، إلا إذا اطلع عليه أحد من أهل الدولة». ويتحدث عن «البرلمان» وأعماله واختصاصاته وتكوينه، واصفا «البرلمانيين» بكونهم «وكلاء الرعية» يستمدون قوتهم من تمثيلهم لها [٦]، وفي السياق نفسه يشير ابن إدريس العمراني في رحلته تحفة الملك العزيز بمملكة باريز(١٨٥٩) إلى حرية الصحافة ونفودها كما أنه يحافظ على عبارتي «السلطان» و «الرعية»، وهو يتحدث عما يجري بفرنسا [٧].

ما يثير الانتباه عند الصفار وآخرين مثله ممن دونوا رحلاتهم الى أوروبا، هو بالضبط حفاظهم على «اللغة» السياسية السلطانية وهم يتحدثون عن فضاء سياسي مغاير تماما. يستعملون كلمة «الرعية» لوصف المجتمع والمواطن، ويصفون البرلماني بكونه «وكيل الرعية». هل يتعلق الأمر بـ «عجز لغوي»، أم أن صعوبة تمثل ما شاهدوه من مؤسسات هو ما يبرر بقاء الصفار، وغيره في حدود اللغة السياسية التقليدية، إذ لا عهد لهم بغيرها؟

د ـ سعت المشاريع «الدستورية» التي عرفها المغرب في بداية القرن العشرين إلى الإصلاح السياسي بنقدها للولاة المخزنيين و«البيروقراطية» السلطانية عامة، ودعوتها إلى تحقيق دولة «العدل»، وتقييد «البيعة». وإذا كانت عبارة «الرعية» قد ظلت حاضرة، ومتضمنة في هذه «المشاريع»، فإنه لا بد من الإقرار بانبعاث سيل من العبارات الجديدة للدلالة على المحكومين وعلاقتهم بالمجال السياسي. هكذا يتساكن في «مشروع علي زنيبر»، استعمال كلمة «الرعية» مع عبارات حديثة لم يألفها القاموس السياسي المغربي مثل «الانتخاب» (الفصل ١)، و«مراقبة السلطة التنفيدية (الفصل ٨)، و «المساواة في الجباية والضرائب» (الفصل ٩) .

وما يثير الانتباه في هذا الصدد هو أن مشروع (١٩٠٨)» لايذكر، ولو مرة واحدة، كلمة «الرعية». صحيح أنه لا يفوه أيضا بكلمة «المواطن». غير أنه، ومن خلال فصول المشروع، يمكن القول إن مفهوم «المواطنة»، وإن غاب لفظا، كان حاضرا في ذهن واضع أو واضعي هذا المشروع، الذي يبدو أنه محاولة مبكرة لتحديث النظام السياسي . ومهما كان الأمر، فإن غياب كلمة «الرعية» سمح بالظهور للعديد من العبارات « البديلة» مثل «الفرد» و«الناخب»

و«الشعب» و«السكان» و«المغاربة» و«الأمة». ومن بين مختلف هذه العبارات نلاحظ أن أكثرها تواترا في هذا المشروع هي عبارة «الأمة»، وانطلاقا من مختلف السياقات التي تتدرج مفهوم «المواطنة». فالأمة هي أساس التمثيلية (الفصل ١٦)، وخيانتها تجازى بأشد العقاب (الفصل ٤٠)، وحقوقها محفوظة ومصونة (الفصل ٥٤)، وهي تمثل الصالح العام لمساهمتها في تكاليف الدولة المالية (الفصول ١٩ و ٢٢)، ويحق لكل فرد من أفرادها متابعة أي موظف كان، ومهما علا شأنه (الفصل ٣٤) (٨).

هل نحن أمام قطيعة مع الفكر السياسي التقليدي؟ الجواب قطعا هو: لا، بما أن المصطلحين معا، التقليدي والحديث، يتداخلان ويتساكنان، كما اتفق في ذهن هؤلاء المصلحين.

والحقيقة أن هذا التساكن، وغالبا ما يكون اصطناعيا وتلفيقيا، هو أمر محسوس عند مصلحين (أو إصلاحيين) لاحقين مثل الحجوي (١٩٥٦)، وابن زيدان (١٩٤٦)، حيث طاعة «الرعية» مشروطة بالحفاظ على «مصالح الأمة»، وحيث «العدل» بأسسه الدينية يتداخل إلى حد التطابق مع القوانين بمفهومها «الوضعي»، وحيث يتماثل «أهل الحل والعقد» مع المؤسسات «البرلمانية» (٩).

هـ - يكاد التساكن بين القديم والجديد، بين التقليد والتحديث، أن يكون صفة ملازمة للفكر السياسي المغربي الحديث والمعاصر. وهو ما نلاحظه عند مفكرين أكثر قربا منا مثل محمد بلحسن الوزاني وعلال الفاسي. فالشخصان معا لم يتمكنا من التخلص، أو على الأقل من وضع مسافة واقية بينهما وبين الجهاز المفاهيمي السياسي التقليدي الذي يبدو أنه لايزال مؤثرا إلى الآن في التصورات السياسية المغربية.

جمع علال الفاسي، في آن واحد، بين الشخصية التاريخية الفاعلة ورجل السياسة المؤثر، والفقيه العالم، والسلفي الإصلاحي، والأديب الشاعر... ليس غريبا إذن أن ينتقي هذا الشخص من هنا وهناك كل ما من شأنه أن يساهم في بناء مشروعه. أكيد أن علال الفاسي طور تصوراته السياسية على النقيض من الفكر السياسي السلطاني، وأن المحكومين أصبحوا يشكلون أمامه «شعبا» و«أمة» و«مجموعة من المواطنين»، وأن الأمر لم يعد يتعلق بالنسبة إليه بـ «سلطان ورعية»، بل بـ «ملك وشعب». ولكن هل تعبر المصطلحات السياسية الحديثة التي تخترق نصوص علال الفاسي عن قطيعة

مع مثيلتها التقليدية؟ هل يكون محض مصادفة أن يدافع علال الفاسي على «الحرية» وخاصة منها السياسية في كتاب عنوانه «مقاصد الشريعة»؟ يبدو كأن علال الفاسي يسقط على «الماضي» مستقبلنا المحتمل، ويجهد نفسه في العثور داخل إرثه التاريخي على أسس الدولة الحديثة ومن أهمها «المشاركة السياسية». هكذا يرى في «دستور المدينة» و«بيعة الخلفاء الراشدين» و«مجلس» الخليفة عبد العزيز ومؤسسة «الجماعة» القروية... أسسا للمشاركة السياسية. وبهذا المعنى تتماهى «الشورى» و«الديموقراطية» إذ تعنيان في ذهنه «مشاركة المواطن في التشريع حسب اجتهاده»[١٠].

لقد أدى التساكن بين هذه المفاهيم، على الرغم من تناقضاتها الصارخة، إلى نوع من التطابق بين «الإسلام» و«الديموقراطية» و«الاشتراكية» تمّحي معه الفوارق، ويحول دون رؤية «الدولة»، كما رآها الفكر الحديث. أعني كـ «قيمة» مستقلة، تكفي ذاتها بذاتها دون دخيل «أخلاقي» أو «ديني».

ومع ذلك، لا يجوز التسرع في الحكم على «أفكار» علال الفاسي التي تعبر عن متطلبات مرحلة تاريخية قطعها المغرب، وربما لا يزال يعيشها، أكثر مما هي تعبير عن نسق فكري نظري متماسك. إن قوة اللحظة الاجتماعية والسياسية وطغيانها (استقلال البلاد، بناء الدولة)، تتجاوز بكثير أي انشغال «نظري» ممكن بـ «مواطن» محتمل لم يوجد بعد، أو هو في أقصى الأحوال، في طريقه للوجود. فالمواطنة الحديثة هي نفسها مشروطة بوجود الدولة الحديثة. وتأسيس الدولة الحديثة كان ولا يزال من صنع «التاريخ».

والآن، من نكون؟ رعايا أم مواطنين؟ لقد شهد المغرب خلال السنوات القليلة الماضية، ونتيجة لبعض التحولات، عددا لا بأس به من المناقشات والندوات والدراسات والمقالات تتمحور حول مفهوم «المجتمع المدني» Société civile، وما كان يثير الانتباه في مجمل هذه النقاشات والكتابات هو ذلك التساؤل ـ اللازمة الذي يطرح نفسه بإلحاح في كل مرة وحين: هل هناك فعلا «مجتمع مدني»؟ تتماوج الأجوبة بين من ينفي ويصمت مبديا شيئا غير قليل من التشاؤم، ومن يقر بوجوده مبديا تفاؤله، ومن يتردد في الجواب فيبقى التساؤل معلقا.

ولكن، لم لا نقلب هذه المعادلة ونتساءل: أمازلنا مجتمع رعايا؟ في هذه الحالة، يتغير وضع «السؤال» لكن مضمون الأجوبة سيظل على حاله. من كان ينفي سيبدي قبوله، ومن كان يوافق سيبدي رفضه، بينما يبقى الثالث ـ كما

كان ـ في حيرة من أمره. إذا كان «المجتمع المدني»، وما يفترضه من مواطنة لم يتحقق بالكامل أو مازالت تشوبه شائبة، فلأن ثقل تاريخ «الإرعاء» Sujétion، لايزال جاثما على الجسم الاجتماعي. وإذا كان هذا «الإرعاء» ينزاح تدريجيا فاقدا مقوماته، فلأن صيرورة التاريخ لا ترحم.

ليس الشأن الاجتماعي بالمعطى البسيط، وليس معادلة حسابية، خاصة في ظل مجتمع يعيش مخاضا انتقاليا عسيرا من الإرعاء إلى المواطنة، من الرعية إلى المجتمع المدني، من الجماعوية إلى الفردانية، من مفهوم الحريم إلى المرأة المستقلة، من القبيلة إلى الطبقة الاجتماعية، ومن الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، من الجهاز المخزني إلى البيروقراطية العقلانية، من الاستبداد إلى الديموقراطية.

تفيد الصيغة المستعملة «من ... إلى ...» بأن الأمر يتعلق «بصيرورة» بكل المعنى التاريخي للكلمة، وتفترض ضمنيا أن الدولة الحديثة وما تستتبعه من «مواطنة» لم تتحقق بالكامل، وأن الدولة السلطانية وما تفرضه من «إرعاء» لم تنسحب تماما. فبقدر ما تثبت الأولى قدميها بقوة التاريخ، تندثر الثانية إلى زوال. ومن هنا صعوبة فك الخيوط الرقيقة لهذا الانتقال الذي لم يكتمل بعد، وضبط قطائعه البطيئة، ورصد التحولات غير المرئية أحيانا التي تعتمل داخله، وبالتالي صعوبة البحث (وبالأحرى إصدار حكم في موضوع) تتغير معطياته باستمرار ؛ بنيات وعناصر قديمة تموت، وآليات جديدة تفرض نفسها، تارة يحالفها النجاح، وتارة يكون الفشل نصيبها... ألا يتردد على الألسن دائما أن المغرب يعيش مرحلة انتقالية من... إلى.



الهوامش



المقدمة

(١) نحيل هنا، على سبيل المثال، إلى بعض الدراسات السابقة التي اهتمت بالتراث الإسلامي مثل دراسات د. الطيب التيزيني في «مشروع» رؤيته الجديدة للتراث، وكذا دراسات د. حسين مروة لـ «النزعات المادية» داخل التراث الإسلامي... وعموما يمكن القول أن مشكلة «الخلافة» وما صاحبها من ظهور فرق سياسية وكلامية هي التي استأثرت باهتمام الباحثين في مجال التراث السياسي الإسلامي.

(٢) انظر حول الموضوع: إحسان عباس: «ابن رضوان وكتابه في السياسة»، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ص٣٨٥، ود. عابد الجابري «العصبية والدولة»، ص٦٥، وما يليها ط.م. دار النشر المغربية (ب. ت). وانظر أيضا مقدمة تحقيق د. سامي النشار لكتاب ابن رضوان: «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، دار الثقافة، الدارالبيضاء، ١٩٨٤. وأيضا الدراسة النقدية التي خص بها مصادر ابن الأزرق في كتاب بدائع السلك في طبائع الملك ج II، ص٤٩٣. منشورات وزارة الاعلام، بغداد، ١٩٧٧.

(٣) ابن خلدون المقدمة، ص٣٢/٣١، دار الفكر.

(٤) إحسان عباس م.س، ص٣٧٩.

(٥) وداد القاضي: النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياتي الثاني، مجلة «الأبحاث» الصادرة عن كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية، بيروت، العدد ١٧، ص ٧٨، لعام ١٩٧٨.

(٦) ابن خلدون م.س، ص ١٧٧.

(٧) م.س، ص١٣٤ ـ ١٩٨ ـ ٢٢٢.

(٨) ابن خلدون م. س، ص ٩٧.

(٩) انظر «فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» م. س.

(١٠) م.س، ص ١٢٣.

(١١) نشير هنا إلى أنه سبق لنا أن خصصنا فصلا بكامله لطرح العلاقة بين ابن خلدون والآداب السلطانية في بحثنا الأول حول هذه الآداب والمعنون بـ «السلطة السياسية في الأدب السلطاني»، آفريقيا الشرق، ١٩٩١، الدار البيضاء.

(١٢) إحسان عباس ملامح يونانية في الأدب العربي، ص١٢٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

(١٣) إحسان عباس ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص٢٧٩.

(١٤) انظر مقدمة تحقيقه لـ «عهد أرد شير»، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.

(١٥) وداد القاضي: جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب. مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢، ١٩٨١، ص ١٧٥.

(١٦) عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج ١، ص ٥، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.

(١٧) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي: «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص ١٩، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

(١٨) انظر مقدمة تحقيق «عهد أرد شير».

(١٩) إحسان عباس «ابن رضوان وكتابه في السياسة» م. س.

(٢٠) انظر على الخصوص الفصلين السادس والثامن من «ملامح يونانية في الأدب العربي» م. س.

(٢١) وداد القاضي: «النظرية السياسية للسلطان ابي حمو الزياني» م. س.

(٢٢) وداد القاضي: «جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب» م. س.

(٢٣) انظر مقدمة تحقيقه لـ «العهود اليونانية» و«سر الأسرار» في «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» م. س.

(٢٤) رضوان السيد: «الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي»، ص١٤ و١٥، دار اقرأ، ١٩٨٤.

(٢٥) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الأسد والغواص» حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (مجهولة المؤلف)، دار الطليعة، ١٩٧٨ ومقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوردي، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩، وانظر أيضا دراسته: قضايا المركزية والوحدة، وعلاقة المركز بالأطراف، مجلة الفكر العربي، العددان ١١ و١٢، ١٩٧٩.

(٢٦) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الأسد والغواص» حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (مجهولة المؤلف)، دار الطليعة، ١٩٧٨.

(٢٧) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي م. س.

(٢٨) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» لابن الحداد، ص١٧، وما يليها، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣.

(٢٩) انظر مقدمة تحقيق «الأسد والغواص»، ص٣٤ و٣٥، ومقدمة تحقيق «قوانين الوزارة...» ص ١٠٤.

(٣٠) انظر مقدمة تحقيق «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص٢٣، وما يليها.

(٣١) رضوان السيد: «الأمة والجماعة والدولة»، ص ١٢٣.

(٣٢) عبدالله العروي: مفهوم الدولة، ص١٠٥، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

(٣٣) م. س، ص١٠٩ وما يليها.

(٣٤) م. س ص١٠٥ وما يليها، وأيضا «مفهوم العقل»، ص٢٠٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

(٣٥) عبدالله العروي: مفهوم العقل، ص١٧٢ و٣١٨ و٣٤١.

(٣٦) Abdallah laroui : Islam et Histoire P.28 Albin Michel 1999

(٣٧) A. Laroui. Les origines sociales et culturelles du natiounlisme. marocain (1980-1912) P.222-223 Centre Culturel Arabe 1993

(٣٨) انظر عينة من هذه النصوص في الملاحق التي خص بها عبد اللطيف حسني كتابه: «الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية»، ص١٨١، ٢٨٢، أفريقيا الشرق، ١٩٩١وحول أبي القاسم الزياني يمكن الرجوع إلى:

Ahmed Charai. Eléments de pensée politique à travers l' uvre d'Abu El Qacim Ezzayani(D.E.S.), 1991, Faculté de droit casablanca.

(٣٩) عابد الجابري: العصبية والدولة، ص٦٥ - ٦٦، وأيضا: نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي: ص ٢٤٨، دار الطليعة، ١٩٨٠.

(٤٠) عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص٢٦٧ وما يليها، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

(٤١) عابد الجابري، م. س، ص٢٦٥ و٢٦٦.

(٤٢) م. س، ص٢٥٨ و٢٦٨.

(٤٣) م. س، ص٢٦٤، وما يليها.

(٤٤) م. س، ص٢٦٩.

(٤٥) انظر حول الموضوع الفصل الخامس من «العقل الأخلاقي العربي»، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

(٤٦) علي أومليل: ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث، المجلة العربية لعلم الاجتماع، ج١، ع. ١، يناير ١٩٨٤، ص١٩.

(٤٧) يقول عبد الله العروي بهذا الصدد: «لا يمكن أن نتطرق إلى مسألة الدولة الإسلامية في نطاق التاريخ الوقائعي وحده، وفي نطاق الطوبى وحدها. الطوبى انعكاس للواقع المعاش كما يستشف لنا من خلال التاريخ المدون. لذلك، الواقع يفسر الطوبى، والطوبى تضيء الواقع». مفهوم الدولة، ص٩٠.

(٤٨) انظر الفصل الثاني المعنون بـ «سياسة الكتاب» في «السلطة الثقافية والسلطة السياسية»، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

(٤٩) م. س، ص١٢٣.

(٥٠) م. س، ص١٣٥.

(٥١) عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، ص٤١ و٤٢، عيون المقالات، الدار البيضاء، ١٩٨٧.

(٥٢) م. س، ص٤٢ و٤٣.

(٥٣) م. س، ص ٤٢.

(٥٤) م. س، ص٤٦ وما يليها.

(٥٥) يمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى تصور د. محمد أركون الذي ينطلق من «الحضور الطاغي والمهيمن للرؤية الأخلاقية في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، ويصنف هذه الآداب ضمن «الخطاب الأخلاقي المعياري السردي الدنيوي». ويلاحظ أنها تلجأ أيضا كغيرها (التيار الديني مثلا) إلى «نفس الأساليب التقنية في التأليف، أي أسلوب الرواية، ولكن ليس فقط بهدف التهذيب بل أيضا تحقيق «المتعة». كما تلجأ الى «آلية التماثل الأخلاقي» التي توسع من دائرتها لتشمل كل الملوك العظام. ويقوم هذا الأدب أخيرا على ما أسماه أركون «الأخلاقية. الثنائية، أو المتقابلات حيث «الفضائل» في مواجهة الرذائل وقوة الدولة مقابل انهيارها، والسلطان مقابل الرعية، والخاصة مقابل العامة... إلخ... انظر الفصل الثالث من كتاب «الإسلام، الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٠.

كما يمكن أن نشير أيضا الى كتاب د. كمال عبد اللطيف المعنون بـ: «في تشريح أصول الاستبداد. قراءة في نظام الآداب السلطانية»، دار الطليعة، ١٩٩٩، وهو دراسة في «نشأة وتسمية» هذه الآداب، وأنماط خطابها، ومبادئها النظرية وصورها

الاستبدادية المتعددة ومحدوديتها النظرية، كما يمكن الرجوع إلى د. عبد المجيد الصغير في كتابه «الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام»، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤، وخاصة الفصل الأول الذي يتحدث فيه المؤلف عن «التجربة السياسية للإسلام» مستعرضا العلاقة بين «الخلافة والسلطة» ومشيرا إلى «الجذور السلطانية للأدبيات السياسية الإسلامية».

ويمكن أن نشير هنا أيضا إلى اجتهادات د. سعيد بن سعيد في دراسته السابقة حول: «دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ب.ت. وأيضا إلى كتابه «الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي»، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢، وخاصة الفصلين الثامن والتاسع، حيث يناقش المؤلف مفاهيم «النصيحة والتدبير» و«التشريع والتدبير».

(٥٦) يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال: مونتغمري واط في كتابه حول «الفكر السياسي الإسلامي... المفاهيم الأساسية»، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة ١٩٨١، وخاصة الفصل السابع، والواقع أن المؤلف لم يضف شيئا جديدا. فهو يشير إلى الحضور الطاغي للإرث الفارسي في هذه الآداب، ويربط ظهورها بميلاد «حاشية سلطانية» جديدة، كما يلاحظ ضعف «المرجعية اليونانية الرومانية»، ويلاحظ أن تركيزها على «النصائح» حال دون أن تبلور لنفسها نظرية سياسية... وهناك أيضا دراسة - ا. ك. س. لامبتون بعنوان الفكر السياسي عند المسلمين (ضمن كتاب تراث الإسلام)، ص٣٣/٧٣. تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي. عالم المعرفة، العدد ١٢، الكويت، حيث تستعرض المؤلفة آراء عدد من المفكرين الذين ساهموا في انتاج هذه الآداب مثل الجاحظ، والماوردي، والغزالي والطرطوشي وابن طباطبا ونظام الملك...

ويمكن الرجوع أيضا إلى كتاب: Bernard Lewis:le langage politique de l'islam., Gallimad 1988، حيث يناقش المؤلف عددا من القضايا التي تهم الآداب السلطانية وخاصة في الفصل الثاني المعنون بـ «الجسم السياسي» والخامس المتعلق بـ «حدود الطاعة»...

وحول بعض قضايا «القراءة الاستشراقية» يمكن الرجوع إلى د. كمال عبد اللطيف: «في تشريح أصول الاستبداد»، ص٣١ و٣٢ م.س.

(٥٧) عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١. وهذا الكتاب هو في الأصل رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية بعنوان «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني: دراسة تحليلية مقارنة لنماذج مغربية» تمت مناقشتها في شهر مايو ١٩٨٥ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء.

(٥٨) م. س. ص ٢٤٧.

الفصل الأول

(١) نستعير هذا المفهوم من فلاديمير بروب V. Propp ومعلوم ان «بروب» سعى إلى تحليل مجموعة من الخرافات الشعبية الروسية، محاولا رصد «الملامح القارة» التي تجمع بينها. انظر: فلاديمير بروب: مورفولوجيا الخرافة، ترجمة وتقديم: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، ١٩٨٦.

(٢) انظر مثلا التشخيص الكمي لعينة من الأدب السلطاني عند د. كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، ص ٤٧، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩.

(٣) هل كان الفكر السلطاني المغربي مجرد تكرار رتيب لنظيره المشرقي أم أنه عبر عن «خصوصيات» مغايرة لما عرفه المشرق؟ أسئلة كثيرة تطرح نفسها في هذا الموضوع، ولا نهدف من إثارتها هنا إلى طرح إشكالية كتب حولها الكثير، وهي علاقة المشرق بالمغرب، هل ظل المغرب مجرد تابع للمشرق وناقل عنه، أم انه ابدع واضاف شيئا جديدا؟ ومهما يكن، وفيما يخص موضوعنا نشير إلى ان أغلب الباحثين يرون في المرادي (٤٨٩ هـ)، مؤلف كتاب «السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة» أول من فتح الطريق بالغرب الإسلامي نحو هذا النوع من التأليف، إذ أخذ عنه واقتبس منه كل اللاحقين مثل ابن رضوان (٧٨٢هـ) وأبي حمو (٧٨١هـ) وابن الخطيب (٧٧٦هـ) وابن الأزرق (٨٩٦هـ). غير أنهم يختلفون في تأويل العلاقة بين تأليف المرادي والكتابات السياسية المشرقية. فرضوان السيد مثلا يعتبره بدون أصالة إذا درس «في ضوء مصادره الشرقية» في حين يعتبره، سامي النشار أصيلا ومجددا بل متجاوزا لهذه المصادر وأهمها كتابات ابن المقفع (١٤٢ هـ). انظر: المرادي: «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص ٣٢، تحقيق ودراسة: رضوان السيد. دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، وأيضا المرادي: «الإشارة في تدبير الإمارة»، ص ٣٦ وما يليها، تحقيق: سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.

(٤) انظر على سبيل المثال المقدمة التي خص بها د. إحسان عباس تحقيقه لـ«عهد أردشير»: د. إحسان عباس: «عهد أردشير»، ص ٣٣ وما يليها، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧.

(٥) انظر على سبيل المثال مضمون رسائل عبد الحميد الكاتب عند: إحسان عباس: «عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء»، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، وأيضا الرسائل السياسية لابن عباد الرندي، ضمن متنوعات مهداة إلى محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.

(٦) يبرز د. عبد الله العروي كيف أن المؤلف نفسه قد يكون فقيها ومؤرخا أديبا وفيلسوفا في الوقت نفسه. وهذا «لا يمنع المحلل من أن يميز بين واجهتي الشخصية المزدوجة». عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص ١٠٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١.

(٧) هذه هي الخلاصة التي انتهينا إليها في خاتمة بحثنا الأول في هذا الموضوع: عز الدين العلام: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص ٢٤٦، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

(٨) يتساءل ف. بروب في دراسته المورفولوجية للخرافات عن أهمية المتن وفيما إذا كان يتعين جمع كل الخرافات الموجودة، ويجيب أن ذلك ليس ضروريا، وأن الباحث يمكنه الاكتفاء بما لديه عندما يلاحظ أن ما يضيفه من نماذج لا يزوده بأي معلومات جديدة». ف. بروب، م.س، ص٢٧.

(٩) الماوردي: «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك»، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، ص ٩٨، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٨٧.

(١٠) محمد بن الوليد الطرطوشي: «سراج الملوك»، تحقيق: جعفر البياتي، ص ٥٢، رياض الريس، لندن، ١٩٩٠.

(١١) أبو حمو موسى الزياني «واسطة السلوك في سياسة الملوك»، (مخطوط) (ظ ٥ و٦) نستعمل إشارة (و) لنعني بها وجه الورقة و(ظ) لنعني بها ظهرها بما أن المخطوط مرقم حسب أوراقه وليس صفحاته. ونشير هنا إلى أنه يوجد من هذا المخطوط ١٠ نسخ في الخزانة الحسنية تحت أرقام ١٠١٦/٢٥٣٥/١٧٨٤/١١٥٧/٥٤٦/١٤٥٩/٦٧١١/٧٦٧٠/٢٨٧/٨٣٦، ويوجد منه أيضا نسختان في الخزانة الوطنية تحت رقمي ١٢٩٨د و٦٤٥. وتجب الإشارة أيضا إلى أن كتاب أبي حمو ما زال من دون تحقيق، وإن كان قد صدر في طبعة تونسية قديمة سنة ١٨٦٢، ولقد اعتمدنا في هذا البحث على نسخة الخزانة الوطنية رقم ١٢٩٨د، وعليها نحيل في كل الهوامش.

(١٢) ابن رضوان: «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، تحقيق د. علي سامي النشار، ص ٥٢، دار الثقافة، ١٩٨٤.

(١٣) الشيزري: «المنهج المسلوك في سياسة الملوك»، تحقيق ودراسة علي عبد الله الموسى، ص ١٥٩، دار المنار، الزرقاء ـ الأردن، ١٩٨٧.

(١٤) الثعالبي: «آداب الملوك»، تحقيق د. جليل العطية، ص ٣٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠.

(١٥) ابن الأزرق: «بدائع السلك في طبائع الملك»، ج١، تحقيق د. سامي النشار، ص ٣٥، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٧.

(١٦) يصعب في أغلب الحالات وضع حد فاصل بين النور بوصفه رمزا والنور بوصفه استعارة. ويسبغ على النور معنى إلهيا، إذ يصبح مرادفا للروح، كما في حضارات الشرق الأقصى وفي الحضارة الإسلامية وعند المتصوفة، كما يرمز النور عند المسيحيين إلى الحياة والخلاص والسعادة التي يمنحها الله الذي هو نفسه قبس نور. وتبقى الإشارة هنا إلى أن التقابل بين «النور» و«الظلام» مسألة كونية، نجدها في حضارة الصين القديمة وفي التصورات البوذية، كما نجدها في القرآن الكريم. كل من هو جميل وآمن وولود يحيل على النور، كما يحيل الظلام على الشر والشقاء والعقاب والضياع والموت والفتنة.

انظر: **J. Chevalier, A. Cheerbrant** : Dictionnaire des symboles, P. 585/589, Robert Laffont, Paris 1991.

(١٧) أبو بكر الطرطوشي، م. س، ص١٥٦.

(١٨) للذهب قيمة كونية، فهو من أعلى المعادن وأكملها، له لمعان النور عند الصينيين، وهو الشمس في الهند، ورمز الاكتمال المطلق عند البوذيين. ويعتبر الذهب بمنزلة «نور» يرمز إلى المعرفة، أو الخلود عند البراهمة. كما قد يحيل على «الشمس» بكل رمزيتها لدى الإغريق. وفي أفريقيا الغربية، اعتبر الذهب بمنزلة معدن ملوكي لأنه لا يصدأ، ولأنه أساس المعرفة وعرش الحكمة.

J. chevalier, A. Cheerbrand, Op.cit. P. 705/707

(١٩) انظر القصة كاملة في مقدمة «كليلة ودمنة»، ابن المقفع: آثار ابن المقفع، ص ٣ وما يليها، دار الكتب العلمية، ١٩٨٩.

(٢٠) المرادي: «الإشارة في تدبير الإمارة»، تحقيق د. سامي النشار، ص ٥٦ دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.

(٢١) أبو بكر الطرطوشي، م ـ ي، ص٥٢.

(٢٢) أبو حمو موسى الزياني، م ـ ي (ظ ٥ و٦).

(٢٣) ابن رضوان: «الشهب اللامعة في السياسة النافعة»، تحقيق سامي النشار، ص ٥٢، دار الثقافة، ١٩٨٤.

(٢٤) ابن الأزرق، م ـ ي، ص٢٥.

(٢٥) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص ١٣، دار بيروت، بيروت، ١٩٨٠. وفي المعنى نفسه يقول ميررا «منافع الكتاب»، ص ١٥: «وهذا الكتاب يحتاج إليه من يسوس الجمهور، ويدبر الأمور».

(٢٦) القلعي: «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة»، تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو، ص ٧٢، مكتبة المنار، الزرقاء ـ الأردن، ١٩٨٥.

(٢٧) الثعالبي، م ـ س، ص٣١.

(٢٨) الغزالي: «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، ص ٩٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧.

(٢٩) الماوردي: تسهيل النظر، ص٩٨.

(٣٠) الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، ص ٤٤، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٨.

(٣١) عهد أردشير، م ـ س، ص٤٩.

(٣٢) م ـ س، ص ٣٠ و٣١.

(٣٣) «عهد الملك لابنه» ضمن كتاب «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ص ٥، دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.

(٣٤) م ـ س، ص ٤٢.

(٣٥) انظر نص العهد ضمن: «نهج البلاغة، وهو مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضا من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، شرح محمد عبده، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣.

(٣٦) انظر نص العهد وخاصة مقدمته ضمن كتاب: «عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء»، دراسة وإعداد د. إحسان عباس، ص ٢١٥ وما يليها، م ـ س.

(٣٧) يمكن الرجوع لمزيد من التفاصيل إلى دراسة حسين نصار: «أدب المراسلات في العصر الأموي، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٤، العدد ٣، ١٩٨٣، ص ٥٠ و٥١.

(٣٨) مولاي اسماعيل ابن الشريف: إلى ولدي المأمون، ص ٢١، المطبعة الملكية، الرباط، ١٩٦٧.

(٣٩) انظر نص «رسائل ابن عباد»، وتقديم د. رشيد السلامي لما ضمن الكتاب الجماعي «متنوعات محمد حجي، ص ٥٢٩ و٢٩٩، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٨.

(٤٠) «رسائل أبي الحسن بن مسعود اليوسي» جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل القبلي، الجزء ١، ص ٢٤٥ وما يليها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨١.

(٤١) انظر الفصل الثاني المعنون بـ «السلطان» عند عز الدين العلام: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، ص ٥٥، م ـ س.

(٤٢) انظر الفصل الثالث المعنون بـ «الحاشية السلطانية» م ـ س، ص٩٣.

(٤٣) انظر الفصل الرابع المعنون بـ «الجند والمال»، م ـ س، ص١٢٥.

(٤٤) انظر الفصل الخامس المعنون بـ «العدل والعمران» م ـ س، ص١٦١.

(٤٥) في هذا المنحى نفسه، لا يرى د. عزيز العظمة في الأدب السلطاني نظرية جامعة، بل مجرد تقنيات جزئية للسلوك السياسي تعالج مواضيع تخص «سياسة الرعية وتحصين المملكة وإصلاح الأخلاق والسيرة». انظر حول هذا الموضوع: عزيز العظمة: «التراث بين السلطان والتاريخ»، ص ٤١ وما يليها. «عيون المقالات»، الدار البيضاء، ١٩٨٧. وإذا كان د. عزيز العظمة، يرجع هذا الطابع العملي إلى هيمنة فكرة الاعتبار أو الاقتداء أو اتخاذ العبرة مما مضى، فإن رضوان السيد يخلص في إحدى دراساته إلى أن مثل هذه النظرة تركت آثارا سلبية عميقة على شتى مناحي الثقافة العربية الإسلامية، إذ بدت آثار الأقدمين وتقاليدهم الحضارية دائما رائعة ومتفردة وحقيقة بالتقليد والاتباع. وفي المجال السياسي على الخصوص حد ذلك من قدرة المفكرين على الإبداع وتركهم في كثير من الأحيان أسرى فن «نصائح الملوك الفارسي الأصل». ر. السيد: «الأمة والجماعة والسلطة»، ص ١٢٢. دار اقرأ، بيروت ١٩٨٤.

(٤٦) يطرح ماكيافلي في كتابه «الأمير»، تماما مثل ما يفعل الأديب السلطاني، ثنائيات أخلاقية تقابل بين «الفضيلة» و«الرذيلة»: الحب والكراهية، الكرم والبخل، الرأفة والقسوة، الوفاء بالعهد وخيانته. غير أنه لا يقيم أي تعارض بين الفضائل والرذائل، بل يقيم جسرا بينهما. وبدل «الالتزام الأخلاقي» الذي يتحدث عنه الأدب

السلطاني يصبح ماكيافلي ما أسماه ك. لوفورد C. Lefort بـ «جدلية الظاهر والباطن» La dialectique de l'être et du paraître. وقد يحدث أن يقلب ماكيافلي المعادلة الأخلاقية فيحذر الأمير من النتائج السيئة للأخلاق الحميدة. فالكرم قد ينتج عنه إهدار مالية الدولة وإرهاق الشعب بالضرائب للحصول على المال، والرأفة في غير موضعها قد تؤدي إلى نشوب القلاقل داخل الدولة، والوفاء بالعهد دون قيد ولا شرط قد لا ينتج عنه غير «خيانة» مصلحة الدولة. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: **Machiavel** ; Le Prince. P. 137-149

* **C. Lefort** ; Le travail de l'œuvre. Machiavel, p. 406-413. Gallimard 1972

(٤٧) يؤكد بن خلدون في المقدمة عند حديثه عن سراج الملوك للطرطوشي اقتراب موضوعه من مواضيع الأدب السياسي السلطاني، منتقدا له باعتباره نقلا وتركيبا شبيها بالمواعظ (ص ٣٨/٣١). وينتقد في مكان آخر من المقدمة مفهوم النصيحة التي يرتكز عليها هذا الأدب، معتبرا أن حكم الملك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدا عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقضي لهم شيئا من ذلك لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية (ص ١٧٧) للمزيد من التفاصيل الرجوع إلى:

- ابن خلدون: المقدمة. ص ٢١ و٣٢ و١٤٤ و١٧٧، دار الفكر.

- عز الدين العلام: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، ص ٢٤٣/١٨٩.

(٤٨) يقول عبد الله العروي: «قد يتبادر إلى الذهن أن السلطنة منافية لطوبى الخلافة. من ناحية الواقع اليومي هذا صحيح. لكن من الناحية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح. لا يمتعض السلطان بالضرورة عندما يذكره الفقيه بمحاسن الخلافة. بل يحبذ كلامه مادام يراه يؤكد في الختام أنها، أي الخلافة، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على إذكائها إلا الأنبياء. يقول الفقيه ضمنيا: ليس الحكم السلطاني خلافة. فيجيب السلطان: لقد ذهبت الخلافة مع رجالها. فيتفق الجميع». مفهوم الدولة، ص ١٠٨ و١٠٩.

(٤٩) المرادي: م ـ س. ص٥٣.

(٥٠) الطرطوشي م ـ س. ص٥٢.

(٥١) الجاحظ: «التاج في أخلاق الملوك»، تحقيق فوزي عطوي، ص ١٢، بيروت، ١٩٧٠.

(٥٢) ابن طباطبا، م ـ س. ص٨.

(٥٣) ابن الحداد: «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس»، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، ص٦٢.

(٥٤) الشيزري، م ـ س، ص١٥٨.

(٥٥) ابن أبي الربيع: «سلوك المالك في تدبير الممالك»، دراسة وتحقيق د. ناجي التكريتي، ص ٤٨، عويدات، بيروت، ١٩٧٨.

(٥٦) الثعالبي، م ـ س، ص٣١.

(٥٧) ابن رضوان، م ـ س، ص٥٢.

(٥٨) **Nizam Al-Mulk**. Traité de gouvernement. Traduit du persan et annoté par Charles Schefer. P. 35/36. Sindbad. Paris 1984.

(٥٩) الماوردي: «نصيحة الملوك»، ص٤٥.

(٦٠) ابن الأزرق، م ـ س، ص٣٤.

(٦١) انظر مقدمة الكتاب، ص٧٣.

(٦٢) أبو حمو موسى الزياني، م ـ س (مخطوط)، ظ ٥ و٦، ونشير هنا أيضا إلى وجود مؤلف العباس بن علي (ت ٧٧٨)، وهو أحد ملوك الدولة الرسولية باليمن، بعنوان «نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء»، وتحقيق نبيلة عبد المنعم داود، دار الكتاب، بيروت، ١٩٨٥.

(٦٣) يشبه النص السلطاني ما يسميه د. عبد الفتاح كيليطو بـ«القصيدة المتعددة الأزواج». فإذا كان من حيل الشاعر ومكره ودهائه «أن يستعمل القصيدة نفسها لمدح عدة أمراء» فالنص السلطاني نفسه يمكن أن يوجه إلى «عدة سلاطين». ويكفي الأديب السلطاني أن يلجأ إلى ما لجأ إليه الشاعر، أي «أن يدخل بعض التحويرات الطفيفة على ثوب قصيدته في حال ما إذا كانت تلك القصيدة تنطوي على ما من شأنه (كالاسم) أن يكون في علاقة مباشرة مع الأمير الذي رفض الشاعر أن يسلمه الثوب، بل إن بإمكانه أن يتجنب مسبقا ذكر كل صفة من شأنها أن تذكر بأمير بعينه مما يعفيه، فيما بعد، من إدخال أي تحوير على القصيدة، حينئذ ستكون القصيدة «مقطوعة على مقادير جميع الأجسام، لا على جسم بعينه». تماما مثل الشاعر، «لا يثني الأديب السلطاني، على هذا الخليفة بعينه وإنما يمدح الخليفة، لا يمدح هذا الوزير بعينه وإنما يمدح الوزير». انظر: عبد الفتاح كيليطو: «الكتابة والتناسخ مفهوم المؤلف في الثقافة العربية»، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، ص ٢٢/٢٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

(٦٤) نشير هنا إلى أننا خصصنا الفصل الثالث من هذا البحث لدراسة العلاقة بين المؤلف Auteur و النوع genre.

(٦٥) مثال «عين الأدب والسياسة» لابن هذيل.

(٦٦) من أهم الأمثلة على ذلك «تسهيل النظر» للماوردي.

(٦٧) انظر على سبيل المثال: الحميدي: «الذهب المسبوك في وعظ الملوك»، تحقيق: أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري وعبد الحليم عريس، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٨٢.

(٦٨) لا ننسى انه قد يلجأ محقق ما لوضع فهرس تفضيلي للكتاب موضوع تحقيقه.

(٦٩) يؤكد بروب كثيرا أهمية التصنيف، ويقول: «التصنيف الصائب هو إحدى الخطوات الأولى في الوصف العلمي، كما أن دقة الدراسة اللاحقة رهينة بدقة التصنيف، لكن مع أن التصنيف له مكانه في أساس كل دراسة، فإنه هو ذاته يجب أن يكون نتيجة فحص تمهيدي معمق. غير أن العكس هو بالضبط ما نلاحظه، فمعظم الباحثين يبدأون بالتصنيف، مدخلين إياه في المتن من الخارج بينما كان عليهم أن يستنبطوه منه». مورفولوجيا الخرافة، م ـ س، ص٢١.

(٧٠) المرادي، م ـ س: الأبواب: (١٦ ـ ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩).

(٧١) الطرطوشي، م ـ س: الأبواب: (١٠، ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٥٥).

(٧٢) ابن رضوان، م ـ س: الأبواب: (٣، ٤، ٩، ١٣، ١٦، ١٧، ٢٤، ...).

(٧٣) أبو حمو الزياني، م ـ س: الباب الثالث، وانظر أيضا الورقة رقم ٣٦ وما يليها، والورقة رقم ٨٠ وما يليها.

(٧٤) ابن الأزرق، م ـ س: من ص ٤١٩ إلى ص ٥٥٧، الجزء١.

(٧٥) يخصص الثعالبي الباب الخامس لـ«أخلاق الملوك»، ويتحدث فيه عن مواضيع العفو، والهمة، وكتمان السر، والغضب، والجود (ص ٨٧ ـ ١٢٤). ويخصص الباب الثامن لمواضيع من بينها ما يتعلق بالسلوك «الشخصي» للملك في مطعمه وشرابه ومع أبنائه، ومبيته، ولباسه»... الخ (ص ١٩١ ـ ٢٢٦)؛ م ـ س.

(٧٦) الماوردي: تسهيل النظر. (ص ٩٩ ـ ١٩٢).

(٧٧) الماوردي: نصيحة الملوك. (ص ١١١ ـ ٢٠٨).

(٧٨) ابن الحداد: من الباب ٣ إلى الباب ٨، إضافة إلى الباب ١٠.

(٧٩) لا نريد أن نثقل النص بالاستشهادات، ويمكن الرجوع إلى الجاحظ في كتاب «التاج في أخلاق الملوك» حيث يتحدث عن عفو الملوك وإنعامهم وغضبهم ولهوهم ودهائهم... إلخ. أو ابن أبي الربيع في «سلوك المالك» ص ١٤٤ وما يليها...، أو الشيزري في «المنهج المسلوك» الذي يخصص الباب الخامس (ص ٢٤١ ـ ٢٥٧) لـ«معرفة الأوصاف الكريمة وفضائلها وحث الملك عليها»، والباب السادس (ص ٣٥٨ ـ ٤٦٢) لـ «معرفة الأوصاف الذميمة والمنهى عنها» أو القلعي في «تهذيب الرياسة» الذي يتحدث عما «يجب أن يتحلى به الملك من الطرائق الجميلة» ص ١١٩ وعن العفو ص ٢٠١... إلخ.

(٨٠) المرادي، الأبواب: (٣، ٦، ٧، ١٠).

(٨١) ابن رضوان: الأبواب: (٦، ٨، ١٠، ١١، ١٩).

(٨٢) ابن الخطيب: ص ١٢٥، ص ١٢٨، م ـ س.

(٨٣) انظر القسمين الأول والثاني من القاعدة الثانية من الباب الثاني لـ «واسطة السلوك»، م ـ س.

(٨٤) الطرطوشي: الأبواب: (٢٤، ٢٥، ٤٤، ٥٢، ٥٣، ٥٤).

(٨٥) انظر الباب الأول من الكتاب الثاني (ج١).

(٨٦) الثعالبي: الباب ٦، م ـ س.

(٨٧) **Nizam Al-Mulk**. Traité de gouvernement. Chapitres (4, 6, 7, 9, 10, 13, 21) Sindbad. Paris 1984

(٨٨) الماوردي: تسهيل النظر، ص ٢٣١/٢٤٣.

(٨٩) يكفي أن نتصفح فهارس الأدبيات السلطانية لنستنتج مدى لزوم موضوع «الحاشية السلطانية» لكل كتابة سياسية سلطانية.

(٩٠) ابن خلدون، م ـ س، ص ١٨٩ ـ ١٩٤.

(٩١) نشير هنا على سبيل المثال إلى العديد من الكتابات التي تختص بموضوع «الوزارة» أو «الكتابة» أو «الجند والحرب» تحديداً.

(٩٢) انظر الفصل المتعلق بـ المراتب السلطانية» في هذه الدراسة.

(٩٣) ابن رضوان: الأبواب: (١٢، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٢).

(٩٤) أبو حمو الزياني: (الفصل ٢٢ من الباب ١، القسم ٣ من قاعدة السياسة).

(٩٥) الطرطوشي: الأبواب (٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٤٦، ٦١، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٢).

(٩٦) ابن الأزرق: الأركان ٣ و٤ و٥ من الكتاب الثاني (ج ١)، والباب ١، من الكتاب الثالث (ج٢).

(٩٧) الماوردي: تسهيل النظر، ص ٢٠٧ - ٢٢٣.

(٩٨) قد يكون هذا الأمر راجعا للطابع المحارب لدولة بني عبد الواد على عهد السلطان أبي حمو موسى الزياني، انظر د. وداد القاضي «النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني»، مجلة أبحاث كلية الآداب والعلوم، الجامعة الأمريكية، بيروت، ع ٢٧، ١٨٧٨ - ١٩٧٩.

(٩٩) قد يكون هذا الأمر راجعا، فيما لو استعنا بمقدمة ابن خلدون، إلى كون المرادي عاصر بداية الدعوة للدولة المرابطية.

(١٠٠) يبقى حديث الماوردي عن «عمارة البلدان»، متميزا عن غيره من الأدباء السلطانيين، إذ يتجاوز فيه النقل واستكثار الأقوال والاستشهادات، ويطرح بتدقيق الفارق بين «الأمصار» و«المزارع»، مبرزا خصائص كل منها، وشروطهما، التسهيل، ص ٢٠٧ - ٢١٣.

(١٠١) حول هذا الارتباط بين عناصر مقومات الملك، يمكن الرجوع إلى: عز الدين العلام: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، ص ١٢٩ وما يليها.... ص ١٦٢ وما يليها.

(١٠٢) انظر الباب الرابع من «واسطة الملوك».

(١٠٣) ابن رضوان: الشهب اللامعة، الباب ٢١. ابن الأزرق: بدائع السلك، ص ١٦٨ وما يليها، ج١.

(١٠٤) الماوردي: تسهيل النظر، ص ٢٧٥ - ٢٧٨.

(١٠٥) الغزالي، الباب ٧، م - س.

(١٠٦) ابن الربيع، الفصل ٤، م - س.

(١٠٧) انظر بهذا الصدد، مقدمة، تحقيق د. ناجي التكريتي لكتاب ابن أبي الربيع، م - س.

الفصل الثاني

(١) نسوق هنا على سبيل المثال تعليق د. عبد الله ساعف على الإنتاج السياسي الضخم للمفكر السلطاني المغربي أبي القاسم الزياني (١٨٣٠) حيث يقول: «إن العبارة السياسية تظهر من حين إلى آخر وسط خليط من المجالات المعرفية والانشغالات المختلفة، بشكل يكاد يكون عرضيا، وداخل بنية متشظية للنص، تتخللها آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، ومرويات ميثولوجية، وأحكام أخلاقية وأخبار تاريخية يصعب التحقق منها...».

Abdallah Saaf: "Images politiques du Maroc". P. 14-15. Edition OKAD. Rabat 1987.

(٢) يقرن محمد أركون «فوضى» النصوص الظاهرية بمفهوم «الأدب» نفسه، «فكلمة أدب تشمل أشياء متنوعة جدا، وقد تبدو ظاهريا فوضوية لا ناظم لها. لأن أسلوبه قائم على الاستطراد...». صحيح أن أركون لا يتحدث هنا عن الآداب السلطانية تخصيصا، ولكن يكفي أن نشير إلى أنه من بين ٥٠ نموذجا أو كتابا التي اعتبرها من «المصادر الكلاسيكية من أجل دراسة الأخلاق والسياسة»، نجد ما لا يقل عن عشرين كتابا تنتمي مباشرة إلى مجال الآداب السلطانية... محمد أركون، «الإسلام، الأخلاق والسياسة»، ص ٨٥ ـ ٩٥. منشورات: اليونسكو/مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.

(٣) عبد الله العروي: «مفهوم الدولة»، ص ١٠٥ ـ ١٠٩.

(٤) أنظر المبحث الأول من الفصل الأول من هذه الدراسة.

(٥) ابن رضوان، م ـ س، ص ٥٢.

(٦) المرادي، م ـ س، ص ٥٦.

(٧) المبشر بن فاتك: «مختار الحكم ومحاسن الكلم»، ص ٣. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد ١٩٥٨.

(٨) **Encyclopédie de l'Islam**, T.I, p. 532-533, Nouvelle édition 1978.

وحول الكلمة نفسها، وعلاقتها بالمجال السلطاني، أنظر: كمال عبد اللطيف، م ـ س، ص ٥٥ ـ ٥٦. وعز الدين العلام، م ـ س، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٩) استعملنا عبارة «النص» وليس الكاتب، لأن المؤلف السلطاني، قد يكون مبدعا في مجالات معرفية أخرى إضافة إلى إنتاجه السياسي السلطاني.

(١٠) حول هذه التصورات، يمكن الرجوع إلى عبد الله العروي في «مفهوم التاريخ» (جزءان)، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

(١١) ابن طباطبا، م ـ س، ص ٧٢ ـ ٢٢٨.

(١٢) القلعي، م ـ س، ص ٢٥٣ ـ ٢٩١.

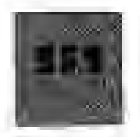
(١٣) ابن الصيرفي، م ـ س، ص ٤٥ ـ ١٠٧.

(١٤) عزيز العظمة: «التراث بين السلطان والتاريخ»، ص ٤٣. الدار البيضاء، ١٩٨٧.

(١٥) **Abdallah Laroui**: Islam et Histoire, P. 28, Albin Michel, 1999, Paris.

(١٦) عبد الله العروي: «مفهوم التاريخ»، ج. ١، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١٧) حول هذه «القواعد»، انظر العروي، م ـ س، ص ٢٠٧ ـ ٢٢٢.



(١٨) يقول عبد الله العروي «... ومن لم يتقيد بالإسناد يعتذر عن ذلك كما يفعل ابن عبد ربه في مقدمة «العقد الفريد»: «حذفت الأسانيد لأنها أخبار ممتعة ونوادر لا ينفعها الإسناد باتصاله ولا يضرها ما حذف منه». اتصال الإسناد لا ينفع ولا يضر في هذا المقام. لماذا إذن الاعتذار؟ المشكل ليس في أن يحذف الأديب الإسناد، إذ لا غرض له في إثباته. كل المشكل هو أنه يظن أن كل كلام، مهما كان مصدره وموضوعه يجب أن يسند»، م. س، ص ٢١٣.

(١٩) الحميدي، م. س، ص ١٣٧ و١٣٨.

(٢٠) سبط بن الجوزي: «الجليس الصالح والأنيس الناصح»، تحقيق د. فواز صالح فواز، رياض الريس، لندن ١٩٨٩.

(٢١) عزيز العظمة، م. س، ص ٤٤.

(٢٢) يخصص ابن أبي الربيع فصلين كاملين (من أصل ثلاثة) للحديث عن «أحكام الأخلاق وأقسامها» و«أصناف السيرة العقلية الواجب على الإنسان اتباعها والعمل بها...»، ويتحدث العامري مطولا في كتابه عن «السعادة» و«الخير» و«اللذة» و«الفضائل» و«الرذائل»... م. س ٢٢٦/١١١. ويبدو واضحا في هذا الصدد الأثر اليوناني.

(٢٣) انظر القسم الأول من كتاب الماوردي «تسهيل النظر...» المعنون بـ«أخلاق الملك»، ١٩٣/٩٩.

(٢٤) انظر مقدمة تحقيق «سلوك المالك»، ص ١٤.

(٢٥) لا يتعلق الأمر هنا فقط بالمرجع اليوناني ـ الهيلليني، بل يشمل أيضا المرجع الفارسي أو الأخلاقيات الفارسية. هكذا يلاحظ د. رضوان السيد في تقديمه لكتاب «قوانين الوزارة» للماوردي، حضور المثل الفارسي، وتداخل الفهم الأخلاقي الفارسي للتاريخ مع التجربة الإسلامية وكيف «أن شخصية تاريخية شديدة الحيوية والحياة كشخصية عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز تتبدل في ظل الصورة الفارسية المستعارة من صورة ابرويز أو أنوشروان أو أردشير الأخلاقية إلى مثل أعلى جاف معلموس الملامح ضئيل الحظ من الحياة»، ص ٩٧.

(٢٦) د. وداد القاضي: «النظرية السياسية للسلطان أبي حمو»، م. س، ص ٤٩ وما يليها.

(٢٧) الماوردي: «تسهيل النظر»، ص ٨٥.

(٢٨) قد يكون من المفيد هنا طرح رأي مخالف يذهب إليه ر. السيد في معرض تقديمه لكتاب ابن الحداد: «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس» إذ يرى أنه «مع بداية الباب الثالث من أبواب الكتاب العشرة تستوي نظرة ابن الحداد، فلا يعرض لها غموض كما لا يطرأ عليها تناقض، إذ إن هذه الأبواب السبعة تدخل كلها في مفهوم «المروءة» العربي الأصل، ومما له دلالة أن تتضاءل الاستشهادات الكلاسيكية على طريقة «مرايا الأمراء» فيها حتى لتكاد تختفي تماما». ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل: هل يتعلق الأمر فعلا بـ «أخلاقيات» تختلف نوعيا عما سوده باقي الأدباء السلطانيين؟ قد يكون الأستاذ ر. السيد على حق فيما لو لم يكن بإمكاننا أن نعثر على استشهادات (حكم وأقوال مأثورة...) فارسية أو حتى هيلينية تضيفها إلى مثيلتها العربية كما فعل الطرطوشي والماوردي وغيرهما دونما إخلال بمعنى النص.

(٢٩) د. محمد عابد الجابري: «العقل الأخلاقي العربي» دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

(٣٠) عبد الله العروي. «مفهوم الدولة»، ص ١٠٥.

(٣١) انظر مقدمة تحقيق رضوان السيد لكتاب الماوردي «قوانين الوزارة وسياسة الملك» ص ٩٦.

(٣٢) انظر الباب ١٩ و٢٠ من كتاب ابن رضوان «الشهب اللامعة...» على سبيل المثال.

(٣٣) تصبح السياسة شرعا، والشرع سياسة، كما يصبح السلطان إماما وأميرا للمؤمنين والعكس صحيح. بصيغة أخرى يتعامل المؤلف السلطاني مع مجمل هذه التسميات كمترادفات من دون تمييز.

(٣٤) عبد الله العروي، م. س. ص ١٠٢.

(٣٥) سواء تعلق الأمر مثلا بمفهوم «العدل» أو «الحلم» أو أي صفة خلقية أخرى يلجأ الأديب السلطاني إلى أقوال مأثورة يتبعها بآية قرآنية تؤكد ذلك ويطعمها بحديث نبوي... إلخ.

(٣٦) قارن على سبيل المثال بين ما يطرحه الماوردي من شروط يتعين حضورها في «الإمام» أو من تولى «الوزارة» أو «القضاء» أو «المظالم» في «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» وبين ما يطرحه من صفات خلقية يلزم توافرها في «الولايات» نفسها في كتابه «تسهيل النظر...» أو «نصيحة الملوك».

(٣٧) قارن على سبيل المثال ابن تيمية: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، ص ١٠١ وما يليها. وابن الأزرق: «بدائع السلك في طبائع الملك»، ص ٢٨٩، ج ١.

(٣٨) مما له دلالة أن يشير محقق كتاب «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة» للقلعي في مقدمته قائلا عن المؤلف أنه: «تجنب ذكر الخلافات الفقهية في الفروع وهو مسلك حسن في أمر السياسة...»، ص ٦٦.

(٣٩) نشير هنا إلى أنه سبق لنا تخصيص فصل بكامله للعلاقة بين «عمران» ابن خلدون والأدب السلطاني في بحث سابق. انظر عز الدين العلام: «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، م ـ س.

(٤٠) عبد الله العروي: «مفهوم التاريخ»، ص ٢١٧، ج ١.

(٤١) محمد عابد الجابري: «نحن والتراث»، ص ٢٨٤، دار الطليعة، ١٩٨٠، ونشير هنا إلى أننا سنعود إلى موضوع هذه العلاقة بتفصيل في الفصل التالي.

(٤٢) نستعير هذه العبارة من M. Schneider الذي وضع لكتابه عنوان: Voleurs de mots، «سارقو الكلمات»، Editions Gallimard 1985. ونشير هنا إلى أن الكتاب وإن كانت أغلب مواده تهم الخطاب الأدبي، فبالإمكان الاستفادة منه، ولو منهجيا في معالجته لظاهرة «السرقة الأدبية» وتناسل النصوص وتداخلها.

(٤٣) ابن رضوان، م ـ س، ص ٨٥/١٠٠.

(٤٤) ابن هذيل، م ـ س، ص ٨.

(٤٥) م ـ س، ص ٧٩.

(٤٦) محمد عابد الجابري «العقل السياسي العربي»، ص ٢٦٧.

(٤٧) كمال عبد اللطيف، م ـ س، ص ٦٣/٦٦، وص ١٠٠.

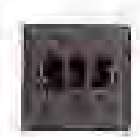
(٤٨) إحسان عباس: «ملامح يونانية في الأدب العربي»، ص ١٢٧. ويمكننا هنا إضافة مثال آخر يتعلق بلسان الدين بن الخطيب الذي اقتبس في صياغته لكتابي «مقامة السياسة» و«الإشارة إلى أدب الوزارة» من نص «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون. انظر دراسة مفصلة حول الموضوع للدكتورة وداد القاضي: «جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب»، مجلة الفكر العربي، ع. ١٤١٥/، ١٩٨١.

(٤٩) إحسان عباس، م ـ س، ص ١٢٧.

(٥٠) كمال عبد اللطيف، م ـ س، ص ٩٩.

(٥١) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج ١، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٦، دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.

(٥٢) المرادي، م ـ س، ص ١٠٧.



(٥٣) ابن رضوان، مخطوط رقم د . ٧٢٩، الخزانة العامة ـ قسم الأرشيف، الرباط.

(٥٤) ابن الأزرق، م ـ س، ص ٢٢٩.

(٥٥) عبد الرحمن بدوي، م ـ س، ص ١٢٨.

(٥٦) عهد أردشير، ص ٩٨. تحقيق إحسان عباس.

(٥٧) الطرطوشي، م ـ س، ص ١٧٠.

(٥٨) انظر حول هذه النقطة: أبو حمو الزياني، م ـ س، (ظ ١٠٠)، الثعالبي، م ـ س، ص ٥٤، ابن رضوان، م ـ س، ص ٨٧.

(٥٩) عبد الرحمن بدوي، م ـ س، ص ٨٠.

(٦٠) نجد القولة نفسها عند أبي حمو (و٧٩ مخطوط) مانحا إياها معنى الحيطة والحذر من العامة والرعية عموما. ونجد عند ابن الخطيب (ص ١٢٨) المعنى نفسه حين يقول: «واحبس الألسنة عن التحالي باغتيابك. فإن سوء الطاعة ينتقل من الألسن القاصرة ثم إلى الأيدي المتناصرة»، ويدرج الطرطوشي القولة نفسها مؤكدا صحتها بما روي عن معاوية (ص٢٥٤)، ومن جهته يدرج الشيزري القولة نفسها ناسبا إياها إلى بعض العلماء، مؤكدا معناها بقوله: «إن أيدي الرعية تبع لألسنتها....» (ص ٢٤٦).

(٦١) نذكر هنا على سبيل المثال ابن رضوان في «الشهب اللامعة....» حيث استنسخ «عهد أردشير» في ما لا يقل عن ١٥ موضعا، وكتاب «سر الأسرار» لأرسطو في ٣٠ موضعا، و«سراج الملوك» للطرطوشي في أزيد من ٢٠ موضعا، وكتابات ابن المقفع في حوالي ١٠ مواضيع. ومثلها عن كتاب «السياسة» للمرادي... إلخ.

(٦٢) انظر كمال عبد اللطيف، م ـ س، ص ١٠٠.

(٦٣) إحسان عباس، م ـ س ص، ١٠٨ ـ ١٠٠.

(٦٤) نشير هنا إلى محاولة J. Dakhlia تبرير هذا الركود بالرجوع إلى مفهوم «الفضاء المشترك» Lieu commun الذي استعمله J. Le Goff في سياق آخر، مشيرة إلى أن خلفاء وملوك وسلاطين التجربة الإسلامية يبدون وكأنهم «ملوك الفضاء المشترك»، انظر:

J. Dakhlia : Le divan des Rois. P. 12-13. Aubier. Paris 1998.

(٦٥) يقول ابن المقفع عن كتاب «كليلة ودمنة» أن «ظاهره سياسة العامة... وباطنه أخلاق الملوك...». وفي مكان آخر يقول عنه «وأما الكتاب فجمع حكمة ولهوا. فاختاره الحكماء لحكمته والأغرار للهوه» ابن المقفع: «آثار المقفع» ص ٦١ وص ٤٢. وحول الموضوع نفسه يمكن الرجوع إلى تحليل عبد الفتاح كيليطو للكتاب في «الحكاية والتأويل....» ص ٢٣ وما يليها. دار توبقال ١٩٨٨.

(٦٦) «الأسد والغواص»، تحقيق رضوان السيد، ص ٣٩ و٤٠.

(٦٧) «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء»، تحقيق وتقديم د. محمد رجب النجار، ص، ١٠ و١١، م - س.

(٦٨) ابن الخطيب، م - س، ص ٧٠.

(٦٩) ابن المقفع، م - س، ص ٧١ وما يليها.

(٧٠) الأسد والغواص، - س، ص ٤٣ و٤٤... وتجدر الاشارة هنا إلى أوجه الشبه المتعددة بين نصي «كليلة ودمنة» و«الأسد والغواص». ففي النص الأول، نجد الملك أسدا ودمنة ثعليا وكذلك الأمر في «الأسد والغواص». ونلاحظ أيضا كيف يحاول «دمنة» الاقتراب من الملك بهدف إيجاد حل لمشكلة «الثور المتغلب»، وكيف يسعى «الغواص» أيضا للاقتراب من الأسد لحل مشكل «الثور الهائج»... انظر حول أوجه الشبه والاختلاف بين النصين، مقدمة رضوان السيد، م - س، ص ٣١/٢٤.

(٧١) فاكهة الخلفاء، م - س، ص ١٤ و١٥.

(٧٢) ابن الخطيب، م - س، ص ٧٥/٦٩. والواقع انه على الرغم من ان الحكاية - الإطار التي يفتتح بها ابن الخطيب كتابه تصرح بهدفها التعليمي، يجب الإقرار بصعوبة اعتبار نص «الإشارة» حكاية رمزية مثل «كليلة ودمنة» و«فاكهة الخلفاء...» لسببين، فهي أولا لا تتولد عنها «حكايات فرعية»، وثانيا لأنها لا تركب «الهزل» للوصول إلى الجد. ومع ذلك يبقى التساؤل عن السبب الذي جعل ابن الخطيب يلجأ إلى «حيوانات» تتكلم في مقدمته!

(٧٣) عبد الفتاح كيليطو، م - س، ص ٢٨.

(٧٤) ابن الخطيب، م - س، ص ١٢١ و١٢٢.

(٧٥) م - س، ص ١٣٩ و١٤٠.

(٧٦) Nizam Al Mulk, Traité de gouvernement, 2, 36

(٧٧) انظر حول هذا الموضوع مقدمة تحقيق، محمد رجب النجار لكتاب «فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء»، وأيضا دراسة للمؤلف نفسه بعنوان «حكايات الحيوان في التراث العربي»، مجلة آفاق جديدة، ع.

(٧٨) سراج الملوك، ص ١١١.

(٧٩) ابن رضوان، م - س، الباب ٣.

(٨٠) الغزالي، م - س، ص ٢٧١ وما يليها

(٨١) من المستحسن هنا أن تشير إلى «نظام الملك» الذي يلجأ عشرات المرات إلى «الحكاية» لتأكيد صحة نصيحته. وقد يحدث له أحيانا أن يكتفي بحكاية أو حكايتين منبها إلى أنه «يمكن ذكر العديد من الحكايات من هذا النوع، ولكننا أشرنا إلى بعضها ليتعظ ولي أمرنا...» Traité de gouvernement. P. 150.

(٨٢) المنهج المسلوك، ص ١٤١ و١٤٢.

(٨٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ص ٣، ج ١، دار الفكر.

(٨٤) المنهج المسلوك، ص ١٢٢.

(٨٥) تهذيب الرياسة، ص ٦٥.

(٨٦) آداب الملوك، ص ١٨.

(٨٧) انظر مثلا مقدمة تحقيق «نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء» للعباس بن علي م - س. ونلاحظ هنا أيضا كيف يعبر محقق ما عن ارتياحه لكون المؤلف السلطاني ذكر مصادره ووثق إخباره واعتمد على «ثقات الرواة» انظر مقدمة تحقيق «لطف التدبير» للإسكافي.

(٨٨) علي أومليل: ملاحظات حول مفهوم «المجتمع في الفكر العربي الحديث»، المجلة العربية لعلم الاجتماع، ع ١ - ي ١٩٨٤، ص ١٦.

(٨٩) العبارات بين قوسين لابن عبد ربه، ص ٤.

(٩٠) د. سعيد بنسعيد «الخطاب الأشعري. مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي» ص ٢٦٤، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

(٩٢)* Nizam Al Mulk. Op.cit. P. 11

(٩٣) J. Dakhlia op.cit. P. 14/15

الفصل الثالث

(١) لابد من الإشارة مرة أخرى إلى أن استعمالنا لمفهومي «المؤلف» Auteur و«النوع» genre استعمال إجرائي لا غير. كما نشير أيضا في هذا السياق إلى استفادتنا الكبيرة على المستوى المنهجي من كتاب د. عبد الفتاح كيليطو «الكتابة والتناسخ. مفهوم المؤلف في الثقافة العربية» وكتاب Voleurs des mots لـ Michel Schneider وذلك على الرغم من التباعد الظاهري بين مجال البحث في الفكر السياسي وعالم النقد الأدبي...

(٢) نستعير هذه العبارة من محمد اركون: «الإسلام. الأخلاق والسياسة» ص ٩٦.

(٣) نحيل هنا على سبيل المثال إلى الدراسات التقديمية التي خص بها د. علي سامي النشار كتابات «الشهب اللامعة» لابن رضوان و«السياسة» للمرادي و«بدائع السلك» لابن الأزرق ومقدمة تحقيق د. جعفر البياتي لـ «سراج الملوك»، ومقدمة تحقيق د. جليل عطية لـ «آداب الملوك» للثعالبي وأيضا مقدمات تحقيق «تهذيب الرياسة» للقلعي، و«المنهج المسلوك» للشيزري... إلخ. ويبدو أن التركيز على حياة «المؤلف» لفهم نصه يعد قاعدة مشتركة بين كافة محققي هذه الكتابات.

(٤) تذكر على سبيل المثال الدراسة المطولة التي خص بها د. عبد الحميد حاجيات «أبو حمو موسى الزياني» في كتاب خاص يحمل العنوان نفسه (سبق ذكره). وأيضا دراسة د. إحسان عباس لـ «ابن رضوان وكتابه في السياسة» (سبق ذكره) وأيضا الدراسة المطولة لـ د. وداد القاضي تحت عنوان «النظرية السياسية لأبي حمو الزياني: سلطان تلمسان» (سبق ذكرها)... إلخ. ومع ذلك يجب التنبيه مرة أخرى إلى أن ملاحظتنا حول هذه الدراسات لا تتضمن أي تنقيص من قيمتها العلمية بقدر ما تصب في إبراز وجود طريقتين منهجيتين لمعالجة «النص» السياسي السلطاني.

(٥) عبد الفتاح كيليطو، م. س. ص ص ٨ - ٩.

(٦) م أركون، م. س. ص ٩٦.

(٧) لا يتعلق الأمر حين نقول بغياب وامحاء أو حتى «موت» المؤلف السلطاني بالمفهوم البارتي (نسبة إلى رولان بارث) الذي يعتبر «الكتابة قضاء على كل صوت»، وأن «اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف». صحيح أن وضع «المؤلف» إزاء «اللغة» في هذا المجال هو وضع «المؤلف السلطاني» إزاء «اللغة السلطانية». وبهذا المعنى يمكن القول مع بارث أو على لسانه أن المؤلف السلطاني هو مجرد ناقل أو ناسخ، وأننا «قد نعجب بالكيفية التي ينجز بها النقل (أي تمكنه من قواعد السرد). وليس بعبقريته على الإطلاق».

(٨) قد يعترض معترض ويقول: ولكن يحدث أن نجد مفكرا سلطانيا بعينه قد أضاف شيئا جديدا، أو أهمل قاعدة ما، أو ركز على موضوع كان هامشيا أو همش موضوعا كان مركزيا... إلخ. هذا الأمر صحيح، بل وكائن. غير أن الأصح أيضا هو أن هذا المؤلف بإضافته شيئا جديدا، نجده لا يخرج عن دائرة النوع المحدد سلفا. بمعنى أن الموضوع الجديد الذي طُرح وبطريقة ما، لم يكن بالإمكان أن يطرح ويفكر فيه إلا بالشكل والطريقة التي جرت بالفعل. بل إننا قد «نتنبأ» باللباس

الذي سوف يعطيه المؤلف للموضوع المطروح... وإن حدث العكس، وقد يحدث، وزاغت ريشة المؤلف عن السكة «السلطانية» المحددة بشكل قبلي، فهذا يعني بكل بساطة كسر سلسلة الفكر السلطاني، والخروج بالتفكير السياسي إلى حيز وفضاء آخر، وربما خُلق «نوع» ثقافي جديد إذا توافرت الشروط لهذا الخلق.

(٩) أبو بكر الطرطوشي، ص ٥١.

(١٠) ابن رضوان، ص ٢/٣.

(١١) المبشر بن فاتك، ص ٢.

(١٢) ابن الحداد، ص ٦٢.

(١٣) الشيرزي ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(١٤) ابن الأزرق، ج ١ ص ٣٤.

(١٥) الماوردي: تسهيل النظر... ص ٩٨.

(١٦) علوم الخلافة، ص ٢٢.

(١٧) ابن أبي الربيع، ص ٤٨.

(١٨) سبط بن الجوزي، ص ٢٧.

(١٩) المرادي ص ٥٤.

(٢٠) الغزالي ص ٩١.

(٢١) د. سعيد بنسعيد الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي ص ٢٦٨ دار المنتخب العربي ١٩٩٢.

(٢٢) انظر مقدمة تحقيق، د. رضوان السيد لكتاب المرادي ص ١٧/١٨.

(٢٣) انظر تقديمه لكتاب المبشر بن فاتك، ص ١٠.

(٢٤) عبد الحميد حاجيات، م. س. ص ١٩٤.

(٢٥) هذا ما لاحظه د. ناجي التكريتي بصدد ابن أبي الربيع في تقديمه له (ص ٩ ـ ١١)، وأيضا ما لاحظه عنه د. رضوان السيد في معرض مقارنته بين ابن أبي الربيع والماوردي في مقدمته لكتاب «تسهيل النظر» (ص ٧٩ و٩٢)، وهو ما لاحظه أيضا د. رضوان السيد بصدد ابن الحداد في تقديمه له (ص ٣٦/٢٧) وهو أيضا ما أشارت إليه، د. وداد القاضي في دراستها للنظرية السياسية لسلطان تلمسان حيث أدرجت إشارة للمقّري إلى أن كتاب «واسطة السلوك» هو مجرد «تلخيص» لكتاب «سلوان المطاع» لابن ظفر الصقلي... (م س).

(٢٦) المبشر بن فاتك ص ٢ م ـ س.

(٢٧) يقول عبد الفتاح كيليطو بهذا الصدد: «(...) إن العلم شعلة تنتقل من أستاذ إلى تلميذ عبر الأجيال... والمبدأ القائم على النسب العلمي هو: قل لي على من أخذت العلم، أقول لك من أنت...». عبد الفتاح كيليطو: «الحديث عن الذات في كتاب التعريف لابن خلدون» مجلة الجدل، ع ٥ ـ ٦، الرباط ١٩٨٧.

(٢٨) انظر مقالة وداد القاضي: النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني. م س.

(٢٩) عبد الحميد حاجيات م ـ س، ص ١٩٠.

(٣٠) مقابل المؤلف ـ الملك، نجد في ابن الخطيب مثلا صورة المؤلف ـ الوزير. هكذا، وحسب وداد القاضي يمكن اعتبار نصوص ابن الخطيب «مرآة تنعكس فيها تجربة ابن الخطيب السياسية...» كما أن تركيزه على مشكل «السعي» لدى السلطان بين أعضاء الحاشية يتسق مع تجربته الخاصة. (وداد القاضي: جوانب من الفكر السياسي لابن الخطيب، م ـ س) كما يرى أحد محققي نص ابن الخطيب أن كتابته تعتبر حصيلة «الخبرة السياسية» لمؤلفها (مقدمة تحقيق نص الإشارة لابن الخطيب) والواقع أن نصوص ابن الخطيب لا تنبئ عن فرادة في التأليف ولا كانت محط تأثير لوظيفته كوزير. وتكفي هنا الإشارة إلى أنها تكاد تكون نقلا حرفيا من «العهود اليونانية» المنحول لأفلاطون. ناهيك أن ما تضمنته النصوص حول رفعة الوزارة وشروطها... نجده بالتمام عند ابن رضوان كاتب بني مرين، أو عند الماوردي قاضي القضاة...

(٣١) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي. م ـ س.

(٣٢) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب ابن الأزرق. م ـ س.

(٣٣) انظر بهذا الصدد دراسة د. سعيد بنسعيد: «دولة الخلافة. دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي» منشورات كلية الآداب (الرباط). دار النشر المغربية... ولمزيد من المعطيات حول الفكر السياسي عند الماوردي، يمكن الرجوع إلى الدراسة التقديمية القيمة التي خص بها د. رضوان السيد تحقيقه لكتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك» و«تسهيل النظر» للماوردي.

(٣٤) س. بنسعيد: دولة الخلافة. دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي ص ٣٠ وما يليها. منشورات كلية الآداب الرباط(د. ت).

(٣٥) انظر مقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة». ص٩٦/٩٧.

(٢٦) يمكن أن نضيف مثالا آخر يتعلق بابن رضوان وعلاقته بما يمكن أن نسميه بـ «الأمل المريني». إذ نلاحظ كيف أن كلا من إحسان عباس في دراسته «ابن رضوان وكتابه في السياسة» (سبق ذكره) وسامي النشار في مقدمة تحقيقه يربطان بين «الشهب اللامعة» والظروف العامة لبني مرين ومحاولتهم إنقاذ المغرب مما يعيشه من فرقة والتصدي لبوادر ضياع الأندلس... ولكن السؤال يظل قائما: هل انعكست «الفرقة» المغربية والهم «الإنقاذي» في نصوص ابن رضوان؟ نطرح السؤال لأن كلام المؤلف عن الخلافة والنصيحة وأخلاق الملوك ومراقب السلطان والرعية والجند والمال... كلام عام يصلح لكل مكان وزمان سلطانيين. ولا نستشف من خلاله رسالة ما، ولا هو بحامل ولا حالم بأمل ما، وإنما هو جمع وترتيب لما سبق قوله... وبإيجاز نقول: إن نصائح ابن رضوان. بتطابقها مع النصائح «السابقة» والنصائح «اللاحقة» تفقد كل مدلول خاص. فلم لا نقول إذن. إن المؤلف يعيد إنتاج «النوع» تماما كما تعيد «طبائع العمران» إنتاج «السلطنات» التي ارتبط بها «المؤلف» و«النوع» معا.

(٢٧) علي أومليل: ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث. المجلة العربية لعلم الاجتماع المجلد الأول ـ العدد الأول يناير ١٩٨٤، ص ١٩.

(٢٨) يخصص الماوردي الباب الأول من «نصيحة الملوك» لموضوع «الحث على قبول النصائح»، ويتضح جليا من خلال محتويات هذا الباب الحضور القوي للهاجس الديني».

(٢٩) س. بنسعيد: الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي: ص ٢٦٩.

(٤٠) م ـ س ٢٦٨.

(٤١) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي. ص ٢٨٠.

(٤٢) م ـ س ٢٨١ ـ ٢٨٢.

(٤٣) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي.

(٤٤) انظر ص ٤٧ وما يليها من المقدمة التحقيقية التي خص بها المؤلف كتاب العامري.

(٤٥) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي... ص ٢٩٦.

(٤٦) انظر مقدمة تحقيق ناجي التكريتي لكتاب «سلوك المالك».

(٤٧) لا يذكر ابن خلدون «الآداب السلطانية» إلا لينتقدها: في منهجيتها (ص ٣١) في تصورها لعلاقة الجند بالدولة (ص ١٢٣) وفي أسباب الغلب في الحروب (ص ٢١٩ - ٢٢٠)... إلخ.

(٤٨) انظر ص ٦ - من مقدمة تحقيق د. سامي النشار لكتاب «بدائع السلك».

(٤٩) انظر مقدمة تحقيق محمد بن عبد الكريم لكتاب «بدائع السلك».

(٥٠) محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ص ٢٤٨. دار الطليعة -١٩٨٠.

(٥١) عبد الله العروي: مفهوم العقل ص ٢١٨.

ولا بأس أن نشير هنا إلى موقف د. ناصيف نصار الذي ينفي بدوره كل محاولة توفيق معتبرا أن ما فعله ابن الأزرق هو نوع من إضافة نصوص «المقدمة» إلى نصوص سياسية سلطانية دون أن يتملكه أي هاجس توفيقي. انظر ناصف نصار: صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر، مجلة افاق عربية. ع ٢ ص ٨١، س ١٩٨١.

(٥٢) انظر الهامش (٤٧) أعلاه.

(٥٣) انظر الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(٥٤) يعبر ابن رضوان عن ذلك بوضوح عندما يحدد في مقدمة كتابه مادة تأليفه في «سياسة الملوك الأقدمين، وسير الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأولين»، ومن الواضح أنه يقصد بسياسة الملوك التجربة الفارسية وبسير الخلفاء التجربة الإسلامية. وبكلمات الحكماء التراث الهلينستي.

(٥٥) يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى د. عبد الرحمن بدوي. الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، وإلى تقديم د. إحسان عباس لكتاب «عهد أردشير» وإلى دراسته حول: «عبد الحميد بن يحيى الكاتب»...

(٥٦) عبد الله العروي: مفهوم الدولة. ص ٩٢.

(٥٧) رضوان السيد: الأمة والجماعة والدولة. ص٩٦.

(٥٨) عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ٩٥/٩٢ دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.

(٥٩) عبد المجيد الصغير م - س ص ٨٧. وحول هذا الموضوع، انظر الدراسة التقديمية المطولة التي خص بها د. عبد الرحمن بدوي كتاب «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، وكذا تقديم د. إحسان عباس لـ «عهد أردشير»، وأيضا كتابه «ملامح يونانية في الأدب العربي» ص ٩٩ إلى ١٢٢. (سبق ذكره).

(٦٠) عهد أردشير ص ٥٣ ـ ٥٤ .

(٦١) انظر تحليلا للموضوع نفسه في كتاب د. كمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد... ص ١١٩ ـ ١٢٠ .

(٦٢) انظر نص الكتابين في «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام» (سبق ذكره).

(٦٣) انظر مقدمة تحقيق وداد القاضي لـ «الإشارة» ومقدمة تحقيق د. كمال شبانة لـ «مقامة السياسة» و«الإشارة إلى أدب الوزارة». (سبق ذكرهما).

(٦٤) نستشهد هنا على سبيل المثال بالفقرة التالية من كتاب «السياسة» لأرسطو حيث يقول: «إذ ما يميز المواطن حقا هو حقه في التصويت داخل الجمعيات، ومشاركته في تسيير الشأن العام لوطنه. ويضيف: «نسمي مواطنا كل شخص تقبل هذه المشاركة التي تميزه عن أي ساكن آخر».

De la Politique d'Aristote P.36 PUF 1950.

وهو استشهاد يقف على طرفي نقيض من التصورات السلطانية التي ترى في «الرعية» موضوعا بلا ذات، بل وينصحها بضرورة «الابتعاد عن الخوض في سياسة السلطان» كما جاء في لسان ابن أبي الربيع.

(٦٥) عبد الرحمن بدوي ص ٧ (م.س).

(٦٦) م ـ س، ص ٧٣.

(٦٧) إحسان عباس.م ـ س.

(٦٨) عبد المجيد الصغير ص٩٢، م ـ س.

(٦٩) رضوان السيد: قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف، مجلة الفكر العربي، العدد ١١/١٢، سبتمبر ١٩٧٩.

(٧٠) كمال عبد اللطيف ص ٧٣، م ـ س.

(٧١) م. عابد الجابري «العصبية والدولة» ص ٢٠٣.

(٧٢) انظر مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي. ص ٣٢ وما يليها.

(٧٣) انظر مقدمة تحقيقه لـ «الأسد والغواص» ص ٢٤ و٢٥ ومقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة» للماوردي ص ١٠٤ و١٠٥. ودراسته السابقة الذكر «قضايا المركزية والوحدة...» ص ٤٥.

(٧٤) تقول إحدى نصائح «الموبذان» وهو الرئيس الديني عند الفرس للملك بهرام ابن بهرام: «أيها الملك، إن الملك لن يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك...». ويعلق عبد الله العروي على

المقولة بما نصه: «من الواضح أن العبارة ترجمة إسلامية لواقع تاريخي وأن المعرب وضع كلمة شريعة محل كلمة فارسية، لأن الشريعة الإسلامية في زمنه أصبحت مجرد قانون داخلي تنتظم به أمور الإمبراطورية العباسية المختلطة الأجناس». مفهوم لدولة، ص ١٠٧.

(٧٥) كمال عبد اللطيف م. س، ص ٦٤.

(٧٦) الطرطوشي، م. س، ص ٩١.

(٧٧) الماوردي: نصيحة الملوك، ص ٨٥ وما يليها.

(٧٨) نذكر هنا على سبيل المثال، ابن رضوان الذي يحدد في مقدمة «الشهب اللامعة» مادة كتابه في «سياسة الملوك الأقدمين، وسير الخلفاء الماضين وكلمات الحكماء الأولين»، ومن خلال استقصائنا لمصادر المؤلف ومواد نصوصه، يتضح أنه يقصد بـ «سياسة الملوك» السياسة الفارسية ـ الساسانية، وبـ «سير الخلفاء» التجربة العربية ـ الإسلامية، وبـ «كلمات الحكماء» التراث اليوناني ـ الهلينستي. ففيما لا يقل عن خمسين موضعا، نجد المؤلف يعتمد على «سياسة الفرس» مستعينا بأشهر رجالاتها مثل كسرى انو شروان وأردشير وابرويزوشيرويه وسابور ويزدجرد... في صياغة أفكار سياسية حول الطاعة والعدل وانهيار الملك والولاة واخلاقيات الحاكم... ويستشهد بالفيلسوف ارسطو فيما لا يقل عن ثلاثين موضعا لشرح ارائه حول أهمية «العدل» وأوصاف الملك والوزارة والجند والرعية... كما يبدو البعد الإسلامي واضحا في الكتاب من خلال «الآية القرآنية» و«الحديث النبوي» وعهود «الخلفاء الراشدين»، وتجارب خلفاء بني أمية وبني العباس... إلخ.

(٧٩) لا يتطلب حضور «المنظومة الفارسية» في كتاب سلطاني أن يرجع مؤلفه بالضرورة إلى «المصادر الفارسية»، وعلى رأسها «عهد اردشير» أو بعض المترجمات المعروفة عن الفارسية. إذ يمكن استشفاف هذا الأثر من خلال «مراجع» وسيطة تغذت بالثقافة السياسية الفارسية، كما هي حال كتاب المرادي في «السياسة» الذي اعتمد اعتمادا يكاد يكون كليا على كتابات ابن المقفع الفارسي الأصل والثقافة.

(٨٠) تجدر الإشارة هنا إلى أن الأثر اليوناني قد يتجاوز ما هو «منحول»، كما يتضح ذلك في «سلوك المالك» لابن أبي الربيع، أو في الباب الأول من «تسهيل النظر» للماوردي المتعلق بـ «اخلاق الملك»... ولكن، وهذا ما نريد الإشارة اليه، من دون أن يؤثر ذلك في البناء العام للنص السلطاني، أو زعزعة التصور السياسي السلطاني، وبالتالي خلق تصور سياسي بديل يحكم العلاقة بين مجالي الاخلاق والسياسة.

الفصل الرابع

(١) ف.هيغل: العقل في التاريخ، ص ١٧٧، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، ١٩٨١ن، وانظر ايضا مثالا حول هذه الصورة عند ل. ألتوسير «مونتسكيو»، السياسة والتاريخ. ترجمة نادر ذكري ص ٧٤ وما يليها، دار التنوير، ١٩٨١.

(٢) انظر تفصيلا لمختلف هذه الصور عند وضاح شرارة في الفصل الذي خصه لكتاب الجاحظ «التاج في أخلاق الملوك» في «استئناف البدء محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ الملك - العامة، الطبيعة، الموت، ص ١٨٨/٢٢٩ دار الحداثة، ١٩٨١.

(٣) الجاحظ، م - س ، ص٥٥.

(٤) نفسه، ص٩١.

(٥) نفسه، ص٩١.

(٦)نفسه، ص ٩٢، والملاحظ أن هذا التفرد لا يشمل فقط الصفات بل يمتد ايضا إلى الأفعال كما يرى الجاحظ، ص٩٣.

(٧) الفكرة مقتبسة من «عهد أردشير» كما أوضحنا في فقرات سابقة

(٨) الثعالبي، ص٢٠٦.

(٩) الجاحظ، ص ٥٥ وفي هذا الصدد يذكر الجاحظ كيف «أن عبد الملك بن مروان، كان إذا لبس الخف الأصفر لم يلبس أحد من الخلق خفا أصفر حتى ينزعه». ص ٥٦ كما يذكر الثعالبي مثلا كيف أن سعيد بن العاص كان «إذا اعتم بمكة لم يعتم أحد مادامت العمامة على رأسه». ص٢٠٦.

(١٠) الماوردي تسهيل النظر، ص٢١١.

(١١) أبو حمو الزياني، و/ظ ٢٣ (مخطوط).

(١٢) الجاحظ، ص ١٢٦

(١٣) ابن الربيع، ص١٤٠.

(١٤) الجاحظ، ص ١٢٦.

(١٥) الثعالبي، ص٢٠٣.

(١٦) **N. Ilais Société de cour**. P 12 Flammarion 1985

(١٧) انظر وضاح شرارة في المرجع المذكور اعلاه.

(١٨) الثعالبي، ص٢٢٨.



(١٩) الجاحظ ص ١٩ ـ ٢٥.

(٢٠) م ـ س ص ٢٥. ومن الجدير بالإشارة، ونحن نتحدث عن مائدة الملوك، تلك التنبيهات المتكررة الموجهة إلى السلطان من أجل الحيطة والحذر من «سم» قد يدس له في الأكل، وان يحذر في هذا الباب النساء خاصة، وأن يكون صاحب الطعام والشراب رجلا ثقة، عارفا بآداب الملوك ومتقنا لقواعد الطعام.

(٢١) N. Ilias Opcit P 115/154

(٢٢) ابن خلدون، المقدمة ص ٢٠٥، وانظر تحليلا مفصلا لهذه الشارات عند د. سالم حميس في دراسته حول «سيميائية الاستبداد» ضمن كتاب «جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب» (جماعي)، ص ١٦٧، افريقيا الشرق، ١٩٩٢.

(٢٣) ابن خلدون، رضوان ص ١١٨و١٣٤.

(٢٤) **E. kanetti** : Masse et puissance. P 309, E. Gallimard 1966 Paris

(٢٥) ابن رضوان ص ١١٨ و١٣٤.

(٢٦) N. Ilias Op.cit P 142

(٢٧) ابن الأزرق، ص ٢٥٤ المرادي، ص٨٩.

(٢٨) ابن الأزرق، ص ٢٥٥ المرادي، ص٨٩.

(٢٩) المرادي، ص٨٩.

(٣٠) ابن رضوان ص ١٢٦ الجاحظ، ص ١٥ و ١٦، ١٢٠ و١٢١، ومن جهته يخصص لابن الأزرق، الركن ١٥ من الجزء١، من كتابه لموضوع «تنظيم المجلس السلطاني وعوائده».

(٣١) انظر بهذا الصدد دراسة وديدة رفقة «الكاتب في حضرة الخليفة» مجلة الفكر العربي المعاصر ع ١، ١٩٨٠.

(٣٢) الثعالبي، ص١٩٩.

(٣٣) N. Al Mulk Op cit P 2166

(٣٤) الثعالبي، ص٢٠١.

(٣٥) الجاحظ، ص٣١.

(٣٦) الجاحظ، ص٥٣.

(٣٧) N. Al Mulk Op Cit P 200

(٣٨) الجاحظ، ص ٣٠.

(٣٩) الثعالبي، ص ٢٤٣، الجاحظ، ص٨٣.

(٤٠) الجاحظ ص ٢٩، والفكرة نفسها يؤكدها نظام الملك (ص ١٥٦).

(٤١) الجاحظ، ص٣٤.

(٤٢) N. Al Mulk. Op. Cit P 198

(٤٣) الجاحظ، ص٣٠.

(٤٤) الثعالبي، ص٢٤٠.

(٤٥) Nizam Al Mulk. P 155

(٤٦) انظر الجاحظ ص ٥٨، الثعالبي ص ٢٤١، و Nizam Al Mulk P 155.

(٤٧) وديعة طه نجم «الفكاهة في الأدب الشعبي» مجلة عالم الفكر، ع ٣ مجلد ١٢-١٩٨٢ ، ص٣٧.

(٤٨) يسرد وديعة طه نجم حكاية معبرة بهذا الصدد هذا نصها:

كان أبو جعفر المنصور قد آمر أصحابه بلبس السواد وقلانس طوال تدعم بعيدان من داخلها، وأن يعلقوا السيوف في المناطق، ويكتبوا على ظهورهم «فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم»، فدخل عليه أبودلامة بهذا الزي فقال له أبو جعفر:

- ما حالك

- شر حال، وجهي في نصفي وسيفي في .... وقد صبغت بالسواد ثيابي، ونبذت كتاب الله وراء ظهري، فضحك منه وأعفاه وحده من ذلك، وقال له: إياك أن يسمع هذا منك أحد (المرجع نفسه ص ٤٣).

(٤٩) الثعالبي... ص ٢٤٨ .

(٥٠) انظر حول الموضوع الباب الثامن من كتاب المرادي، ويتضح أن كلا من ابن رضوان وابن الأزرق نقلا عن نص المرادي هذا حرفيا تقريبا الأفكار نفسها يوردها الثعالبي ص ١٠٤ .

(٥١) الثعالبي... ص ١٠٥ .

(٥٢) ابن رضوان ص ١٢٤ وأيضا ابن الأزرق م س - ص ٢٦٣ (الجزء الأول).

(٥٣) عن مختلف هذه العلامات انظر:

- الثعالبي، ص ٢٠٨ الشيزري ص ٤٦٩ .

- المرادي: الباب الثامن، وانظر حول الموضوع نفسه في سياق آخر الفصل الثالث من كتاب N. Elias. La société du cour، ص ٦٣ - ١١٤ سبق ذكره.

(٥٤) انظر صورة عن مشهد مجالس المظالم عند

J. Dakhlia. L'exercice de la "justice retenue" au Maghreb .Annales islamologues T XXVII 1993.

(٥٥) انظر لشيزري ص ٥٦٢ وما يليها وأيضا عن إقامة السلطان أبي حمو لمجالس المظالم م ـ س ورقة ٧٦ (مخطوط).

(٥٦) Nizam Al Mulk P 46

(٥٧) الماوردي، تسهيل النظر ص ٢٧٨ .

(٥٩) م. عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته ص ٢٨٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

(٦٠) علي عبدالرازق، الإسلام واصول الحكم، دراسة وتحقيق د محمد عمارة، ص ١١٨ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، بيروت.

(٦١) انظر تقديمه لكتاب ابن أبي الربيع، ص٢٦.

(٦٢) انظر تقديمه لكتاب «التبر المسبوك»، ص٢٢.

(٦٣) K. Witwogel. Le despotisme oriental. Ed. Minuit

Pierre Clément TIMBAL , André CASTALDO : Histoire des institutions et des faits sociaux. DALLOZ 1909.

Jean VERCOUTTER : L'Egypte ancienne. (que sais-je no247).

وأيضا: ك عبد اللطيف م. س. ص ١٤٧/١٤٩ .

(٦٤) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص٩١.

(٦٦) أبو حمو موسى الزياني، ظ ٦ (مخطوط).

(٦٧) ابن أبي الربيع، ص١٢٧.

(٦٨) الغزالي، ص١٧٢.

(٦٩) الطرطوشي، ص١٥٦.

(٧٠) انظر مقدمة تحقيق سامي النشار لكتاب المرادي، ص٣٤.

(٧١) انظر مقدمة تحقيق د. رضوان السيد لكتاب المرادي، ص٢٢.

(٧٢) الغزالي، ص٢٢.

(٧٣) ابن أبي الربيع، ص٢٧.

(٧٤) القلعي.... ص٦٦.

(٧٥) انظر على سبيل المثال الفصل الأول الذي خصه ابن رضوان في كتابه «الشهب اللامعة» لموضوع «الخلافة».

(٧٥) لا ننسى ان اغلب الأدباء السلطانيين فقهاء، وأن منهم من نبغ في هذين النوعين من التأليف وهذا يستدعي، كما يقول عبد الله العروي، التمييز بين واجهتي الشخصية.

(٧٦) يكفي تصفح فهرس، كتاب ابن تيمية في «السياسة الشرعية» او كتاب تلميذه ابن القيم الجوزية في «الطرق الحكمية» لنستنتج ما كان يشغل بال مؤلفي السياسات الشرعية، فإذا كان الفكر السياسي يهتم مبدئيا بموضوع الدولة وتوابعها، فإن «السياسة الشرعية» تهتم بالأساس بموضوع الحدود والحقوق المفروضة على المسلم لتنظيم البيوعات والإجارات والأنكحة والطلاق أو عقوبات السارق والزاني وشارب الخمر... الخ، وقد يحتج البعض يكون الأدبيات الشرعية خصصت فصولا بل وانها غالبا ما تبدأ بموضوع «الولايات»، وهو موضوع سياسي ولكن، لنأخذ كتاب ابن تيمية في السياسة الشرعية، وهو الأكثر تداولا، ولنقارن بين اللغة العامة والأخلاقية التي تطبع حديثه الموجز عن «الولايات» واللغة المدققة والمفصلة التي تطبع باقي الفصول لنتأكد مما يشغل فعلا بال مؤلفي السياسات الشرعية.

(٧٧) عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص١٠٧.

(٧٨) الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص١١٤.

(٧٩) الطرطوشي: ص ٥٠ و٥١.

(٨٠) ابن الحداد ص ٦١ و٦٢.

(٨١) المراجع المذكورة نفسها في الهوامش رقم ٧٨و٧٩ و٨٠.

(٨٢) المرادي: ص ١٠٧

(٨٣) ابن المقفع: المجموعة الكاملة، ص١١١.

(٨٤) الطرطوشي: سراج الملوك، الباب٢١.

(٨٥) ابو حمو الزياني: و ١١٠ (مخطوط).

(٨٦) ابن الأزرق: ص ٤٦ ،ج١.

(٨٧) المرادي: م ـ ي، ص١٠٨.

(٨٨) ابن المقفع م ـ ي، ص١١١.

(٨٩) الطرطوشي م ـ ي.

(٩٠) أبو حمو الزياني م ـ ي.

(٩١) انظر: سراج الملوك ص ٩١، بدائع السلك ص ٢٩٣، ج ١، تسهيل النظر ص١٨٣ و ١٨٤، واسطة السلوك ورقة ١١١ ....إلخ.

(٩٢) الماوردي و ـ س، ص١٢٠.

(٩٣) أبو حمو الزياني م ـ ي، ورقة ١١٤.

(٩٤) يرى مونتسكيو (روح القوانين الكتاب الثاني، الفصل الخامس) أن المستبد يفوض سلطته إلى الوزير الأكبر، وأنه نتيجة كسله ولهوه يكتشف أن حكم الناس فن طفولي، وإنه يكفي دفع إنسان آخر لحكمهم. انظر لوي التوسير: مونتسكيو السياسة والتاريخ، ترجمة نادرة ذكري، دار التنوير، ١٩٨١.

(٩٥) انظر مقدمة ابن خلدون: ص ٢٢٣ وما يليها. دار الفكر.

(٩٦) **FW Hegl**: la Raison dans l'histoire p 283, ED 10/18 1965

(٩٧) لوي التوسير، م ـ س، ص٧٦.

(٩٨) انظر حول هذه النقطة عبد الله العروي: ابن خلدون وماكيافلي ضمن أعمال ندوة ابن خلدون (منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٧٩).

(٩٩) ابن رضوان، م ـس، الباب الثاني.

(١٠٠) أبو حمو، م ـ س، الباب الثاني.

(١٠١) أبو بكر الطرطوشي، م ـ س، الأبواب ١١ ـ ١٢ ـ ١٣.

(١٠٢) الماوردي: نصيحة الملوك، الباب الثالث.

(١٠٣) ابن الأزرق، م ـ س، الباب الأول من الكتاب الرابع.

(١٠٤) ابن خلدون، م ـ س، ص٢٢٣.

(١٠٥) ابن خلدون، م.س، ص٩٧.

(١٠٦) ابن خلدون، م. س، «فصل في إنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم».

(١٠٧) عرفت أوربا بدورها، وفرنسا خاصة، إنتاجا أدبيا غزيرا يخص «نصائح الملوك» أو «مرايا الأمراء» Miroir des princes، وخاصة ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. وفي هذا السياق يقرن Jacques Krynen ازدهار هذه الأدبيات بالصراع ضد «المنجمين» الذين كانوا يجدون صدى لدى الملوك. وكانت هذه الأدبيات ترى «أن الحكم يرتكز على قواعد سلوكية»، كما كانت على غرار نظيرتها

العربية ـ الإسلامية مزيجا من السياسة والأخلاق والدين، وهو أمر مبرر إن راعينا أن «مربي الملوك» هم أساسا رجال دين. وعلى غرار نظرائهم المسلمين، أكدوا كثيرا أهمية «الصفات الخلقية» بالنسبة إلى الملك.

ويتحدث Jacques Krynen بإسهاب عن بعض النماذج مثل Gurbert de Tournai في كتابه «تربية الملوك والأمراء» (١٢٥٩)، و Vincent de beauvais في «نصيحته» للملوك (١٢٦٣)، وGiles de Rome في كتابه «حكم الأمراء» (١٢٧٩). ومن خلال عرضه لمحتويات هذه الكتابات تتضح «وحدة الموضوع» بينها وبين الآداب السلطانية. إذ تتحدث عن «الكمال الشخصي» للملوك وعطفهم على رعاياهم و«فضائل الملك» و«الملك وحاشيته» و«أخلاقيات الملك» و«سياسة الرعية».

انظر:

Jacques Krynen: L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII, XV siècle. P 164/186. Gallimard 1993.

والواقع أن مقارنة «نصائح الملوك» العربية ـ الإسلامية بمثيلتها الغربية ـ المسيحية تستحق بحثا مستقلا.

(١٠٨) الفكرة نفسها يدرجها ماكيافيلي في كتابه الأمير، ص١٩٦.

(١٠٩) ماكيافيلي، م ـ س، الفصول ١٦، و١٧، و١٨.

(١١٠) م ـ س، ص ١٤٩ و ١٥٠.

(١١١) انظر على سبيل المثال:أبو حمو الزياني م س (و١٢٣) الطرطوشي (الباب ٣٠) ابن رضوان (ص ٢٣٤) المرادي (الباب ٢٤) الماوردي. تسهيل النظر (ص ١١١) ابن أبي الربيع (ص ٨٦) ابن الأزرق (ص ٤٤٠ ومايليها)، ج١.

(١١٢) ماكيافيلي، ص١٣٨.

(١١٣) C. Le Fort le travail de l' oeuvre Machiavel P 406.

(١١٤) الطرطوشي (ص ١٠٢)، الماوردي (ص ١٠٩)، ابو حمو (١٢٦).

(١١٥) الماوردي، م. س، ص١١٦.

(١١٦) ابن الأزرق. ص ٤٨٤، ج١، وأيضا الباب الثاني من «الشهب اللامعة».

(١١٧) الماوردي ص ١١٦ و١١٧ و١١٨.

(١١٨) ابن الأزرق، ص ٤٨٢، ج٢.

(١١٩) ماكيافيلي، ص١٨٤.

(١٢٠) C. Le Fort op cit , P 413.

الفصل الخامس

(١) ابن خلدون: ص ١٨٥.

(٢) ابو حمو ورقة ٣٢ (مخطوط).

ابن الأزرق: ص ١٧٥ وص ٢٣٦ وص ٢٦٨، (الجزء الأول)

الماوردي: تسهيل النظر ص ٢٣٧.

(٣) يؤكد العديد من الأدباء احتياج السلطان إلى هذه الوظائف ؛ وانظر على سبيل المثال:

- الطرطوشي: ص ٢٢١.

- ابن رضوان: ص ٢٠٤.

- ابن أبي الربيع: ص ١٥٤ وما يليها.

- الثعالبي: ص ١٢٥ وما يليها...إلخ.

(٤) انظر على سبيل المثال تحليل د.علي أومليل لموقف الجاحظ من «سوق السلطان» وتردد التوحيدي بين «باب الله وباب السلطان». في «السلطة الثقافية والسلطة السياسية» ص ١٠٠ - ١٠٧.

ولابأس أن نشير هنا بالمناسبة، ونحن نتحدث عن علاقة الثقافة بالسياسة، إلى أنه من بين القضايا التي شغلت الساحة الثقافية العربية لعقود ولا تزال، تحديد نوعية العلاقة التي تجمع بين ما ندعوه اليوم بـ«المثقف» والمجال السياسي، وتدقيقا مدى «مشروعية» مشاركته في تدبير الشأن «العام» إلى جانب أصحاب القرار السياسي. وإذا كان الموقف السائد في ما مضى يتمثل في اعتبار «الدولة» كائنا عدائيا والعمل معها وتحت ظلها شيئا «لا أخلاقيا» (حتى لا نقول بلغة السياسة «رجعيا»)، فإن الأمر اليوم يبدو، على الأقل عند شريحة مهمة من المهتمين بالشأن الثقافي، شيئا ممكنا بل ضروريا، وقد يتوهم بعض من اطلع على الكثير من «الأدبيات» التي طرحت الموضوع، وحتى بعض من عاين النقاشات الحادة التي صاحبته أحيانا داخل بعض الحلقات الثقافية والسياسية. أننا أمام «إشكالية» فريدة من نوعها وجديدة في خصوصيتها. غير أن الأمر خلاف ذلك: فهي قديمة قدم الزمان السياسي.

(٥) جلال الدين السيوطي: ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين. ص ٢١ - ٧٥.

(٦) بين عبد الفتاح كيليطو من منظوره النقدي الخاص مستعينا بنص ابن المقفع وتجربة ابن ابي محلى الفقيه الثائر كيف أن السلطة تعمي البصيرة، وتغير طبيعة الشخص الذي ولج دهاليزها. انظر Parler au prince. Op cit.

(٧) السيوطي، ص ٧٨.

(٨) ابن عبد الله الشوكاني: رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين دراسة وتحقيق، حسن محمد الظاهر محمد، ص ٦٩و٧٠، دار ابن حزم، ١٩٩٢.

(٩) م ـ س، ص ٧٤.

(١٠) م ـ س، ص ٧٥ و ٧٦.

(١١) م ـ س، ص ٧٧.

(١٢) الشريف المرتضى: مسألة في العمل مع السلطان، نشر وتقديم ولفريد مادلونغ، ترجمة د. رضوان السيد، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ١٩٨١.

(١٣) انظر الفصول ٤ و٦ و١٦ من «الأسد والغواص» حكاية رمزية من القرن الخامس الهجري (سبق ذكرها).

(١٤) انظر مقارنة بين وضعية «الغواص» و«دمنة» في مقدمة رضوان السيد لتحقيق «الأسد والغواص»، ص ٢٤ وما يليها.

(١٥) الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ١٧٠.

(١٦) حول انضباط الحاشية السلطانية عموماً، يمكن الرجوع إلى الفقرة المتعلقة بـ «المجلس السلطاني» في المبحث الخاص بـ «علامات الاستبداد» (الفصل الرابع).

(١٧) ابن الأزرق، بدائع السلك، ص ١٠٩ وما يليها، ج II.

(١٨) م ـ س، ص١١١.

(١٩) م ـ س، ص ١١١ ـ ١٢٢.

(٢٠) سراج الملوك، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

(٢١) لأخذ فكرة حول هذا النوع من الصراع وآلياته، يمكن الرجوع إلى N. Ilias La Société de cour, Paris 1985.

(٢٢) إحسان عباس: ابن رضوان وكتابه في السياسة، م ـ س، ص ٢٧٢.

(٢٣) سامي النشار: مقدمة تحقيق الشهب اللامعة، ص ١٦.

(٢٤) ابن الخطيب: الإشارة إلى أدب الوزارة، ص ١٩٨.

(٢٥) م ـ س، ص ١٩٦ و١٩٧.

(٢٦) م ـ س، ص ١٩٨ و١٩٩.

(٢٧) وهذه اللائحة لا تتضمن طبعا التفريعات التي تخص بعض الوظائف فالكاتب مثلا ينقسم عند ابن أبي الربيع إلى «كاتب حضرة» و«كاتب جيش» و«كاتب خراج» (سلوك المالك، ص ١٥٨). كما يجب التنبيه في هذا الصدد إلى بعض التغييرات التي تطال أسماء هذه المراتب. فـ «صاحب الشرطة» مثلا يطلق عليه لفظ «الحاكم» عند الحفصيين أو «الوالي» عند الأتراك أو «صاحب المدينة» عند الأندلسيين.

(٢٨) يربط ابن خلدون بين اتساع «الوظائف السلطانية» و«العمران الحضري» فالدولة السلطانية في بداية تأسيسها لا تحتاج إلى كثير من هذه الوظائف لـ «بداوتها» وحداثة نشأتها (انظر المقدمة: ص ١٨٩ - ١٩٤).

(٢٩) لا داعي للقول أن هذا التصنيف هو أولا وأخيرا تصنيف «إجرائي» يسهل عملية البحث، ولا يتضمن أي خلط بين «جهاز الدولة السلطانية» والمعنى الحديث الذي تستعمل في سياقه مفهوم الإدارات «المركزية» و«المحلية».

(٣٠) ومع ذلك، هناك وظائف يصعب تصنيفها لطبيعتها وموقعها بين ما هو «مركزي» وما هو «محلي» مثل «صاحب البريد» و«صاحب الأشغال» فوظيفة الأول تكمن بالأساس في جمع الأخبار «المحلية» المفيدة (سلوك العمال والمكلفين بالجبايات والقواد ووضعية القبائل...) ونقلها للمركز السلطاني، ووظيفة الثاني تكاد تنحصر في مراقبة «العمال» والإشراف على أنشطتهم.

(٣١) إضافة إلى التمييز بين ما هو «مركزي» و«محلي» وما هو «دنيوي» و«ديني» يمكن أن نميز أيضا بين ما هو «مدني» و«عسكري»، أو بلغة سلطانية بين وظائف «القلم» ووظائف «السيف».

(٣٢) نشير هنا إلى أننا خصصنا جزءا من المبحث الثالث من هذا الفصل لموضوع «الوظائف الدينية» ومناقشة المسألة الدينية في علاقتها بجهاز الدولة السلطانية.

(٣٣) ابن الأزرق: ص ٢٦٩. (الجزء الأول).

(٣٤) الشيزري: ص ٢٠٠.

(٣٥) أبو حمو الزياني: ورقة ٣٢ (مخطوط).

(٣٦) الماوردي: تسهيل... انظر ص ٢٣٨.

(٣٧) الباب ٢٤ من «الشهب اللامعة».

(٣٨) الباب ٢٤ من «سراج الملوك».

(٣٩) القسم الأول من القاعدة الثانية في «واسطة السلوك».

(٤٠) الباب ١١ من «الشهب اللامعة».

(٤١) الطرطوشي: ص ٢٢١ وما يليها.

(٤٢) أبو حمو الزياني: الورقة ٣٢.

(٤٣) ابن الخطيب: مقامة السياسة، ص ١٢٥. وأيضا نص «الإشارة إلى أدب الوزارة».

(٤٤) ابن الأزرق: ص ١٨٢، (الجزء الأول).

(٤٥) يكفي الاطلاع على الفصول أو الأبواب المخصصة لموضوع الوزير والوزارة لنتأكد من وحدة هذه التصورات. وربما يكون الاستثناء الوحيد هو كتاب «قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوردي الذي يخصص الفصل الأول للتمييز بين وزارتي «التفويض» و«التنفيذ» في أفق حل مشكلة «الخلافة» المتهارة التي ملكت ذهن المؤلف. إضافة إلى تخصيصه الفصل الثاني لشرح «مهمات» الوزير، وعلى رأسها الدفاع عن الملك، والمملكة من الأعداء، والدفاع عن نفسه من الأكفاء وعن «صفات» الوزير وأهمها «الإقدام» المتمثل في العمل على اجتلاب المنافع ودفع المضار، وينصح الوزير في الفصل الرابع بتوخي «الحذر» من «الله» و«السلطان» و«الزمان» و«أهل الزمان»... وعلى الرغم من تميز الماوردي في حديثه عن الوزارة بأسلوبه الخاص الكاشف عن «الخلفية الفقهية المتأثرة بالنطق الأرسطي لفقهاء الشافعية» كما لاحظ ذلك رضوان السيد، فإنه لم يسلم كلية من تأثيرات «نوع» نصائح الملوك الذي يندرج فيه مؤلفه. وهذا ما لاحظه رضوان السيد عند مناقشته لحضور «النموذج الفارسي» داخل كتاب «قوانين الوزارة» (انظر مقدمة تحقيقه للكتاب ص ١٠٩ وما يليها).

(٤٦) الماوردي: قوانين الوزارة، ص ١١٩.

(٤٧) «علوم الخلافة» (مجهول المؤلف).

(٤٨) أبو حمو الزياني: الورقة ٣٣.

(٤٩) الماوردي: م. س، ص ١٦٩.

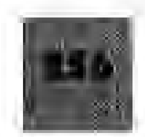
(٥٠) الطرطوشي، ص ٤٠٩.

(٥١) المرادي: ص ٩٣ وما يليها.

(٥٢) ابن الأزرق: ص ٢٢٦ و ٢٢٧ (الجزء الأول)

(٥٣) المرادي: ص ٩٩.

(٥٤) الطرطوشي: ص ٤١٦.



(٥٥) ابن الخطيب: ص ١٢٩.

(٥٦) ابن الأزرق ص ٢٤٠ (الجزء الأول).

(٥٧) م ـ س، ص ٤٠١.

(٥٨) ابن الأزرق: ص ٢٢٧.

(٥٩) المرادي: ص ٩٣.

(٦٠) أبو حمو: الورقة ٧٩.

(٦١) ابن الأزرق: ص ٢٢٨ (الجزء الأول). وايضا Nizam Al - Mulk, P 71,95 et 134, op.cit.

(٦٢) المرادي: ص ٩٩.

(٦٣) ابن الأزرق: ص ٢٢٨ و ٢٢٩.

(٦٤) انظر الفصل الأخير من «واسطة السلوك» المعنون بـ«فراسة الملك».

(٦٥) طبعا يمكن طرح مجموعة من التساؤلات حول هذه «البيروقراطية السلطانية» تخص مثلا أصولها الاجتماعية، وعلاقة ذلك بالتوازنات القبلية التي يقوم عليها النظام السلطاني، أو يخص تكوين هذه الفئة السلطانية وجذورها التي تعود إلى ظهور فئة الكتاب الإداريين المتحدرين اغلبهم من الفرس في بدايات الدولة الإسلامية أو دور «الأندلسيين» في تطعيم هذه الفئة بالنسبة إلى الغرب الإسلامي فيما بعد.

(٦٦) ابن الأزرق: ص ٢٣٦ ـ ٢٦٨، الجزء الأول، ابن رضوان ص ٢٢٣ ـ ٢٤٦.

(٦٧) ابن الأزرق: ص ٢٦٨.

(٦٨) نلاحظ مثلا كيف أهمل ابن الخطيب أو القلعي موضوع «الخطط الدينية»، في حين اكتفى المرادي والطرطوشي بالحديث عن خطة القضاء، ولم يتحدث كل من أبي حمو الزياني ونظام الملك سوى عن خطط «القضاء» و«المظالم» و«صاحب الصلاة»، أما ابن ابي الربيع والماوردي والثعالبي، فيكتفون بإدراج خطة «القضاء» ضمن الوظائف الأخرى اللازمة لقيام الدولة السلطانية.

(٦٩) ابن الأزرق، م ـ س، ص ٢٢٨، والملاحظ أن مثل هذه الاستدراكات تذكرنا بابن خلدون وطريقة معالجته لموضوع «الخطط الدينية الخلافية»، حيث ينبه، غير ما مرة، إلى الاستئناس بما هو مقرر في الفقهيات، وخاصة كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للماوردي: المقدمة، ص ١٧٣ و١٧٤.

(٧٠) المرادي: ص ٩٩ وايضا Nizam Al-Mulk, P 85, op.cit.

(٧١) ابن الأزرق، م ـ س، ص ٢٤٧.

(٧٢) م ـ س، ص ٢٢٨، ابن رضوان، ص ٢٢٢.

(٧٣) الغالب هو تساكن السلطان والشرع، ولكن هذا لا يمنع من حصول الاستثناء وحدوث بعض التناقضات التي قد تذكيها ظروف خاصة.

(٧٤) احتياج السلطان إلى الشرع، والشرع إلى السلطان متبادل، ولعل أبلغ تصوير لهذه الحاجة المتبادلة تتمثل في اعتبار الآداب السلطانية للملك والدين «أخوين توأمين».

(٧٥) انظر الفصل الرابع من هذه الدراسة والمتعلق بـ«السلطان»، خاصة مبحث «علامات الاستبداد».

(٧٦) انظر على سبيل المثال: ابن رضوان ص ١٥١ (م ـ س).
ويقول ابن أبي الربيع في فكرة مماثلة تبرز ضرورة الانفراد بالسلطة: «... ولأن كثرة الرؤساء تفسد السياسة وتوقع التشتت، احتاجت المدينة أو المدن الكثيرة إلى أن يكون رئيسها واحداً، وأن يكون سائر من يتصب لتمام التأثير والسياسة أعواناً سامعين مطيعين متقدين لما يصدر عن أمره» (سلوك المالك)، ص ١٣٨. والملاحظ أن أغلب الأدباء السلطانيين يلجأون لتأكيد فكرتهم هاته إلى الاستشهاد بالآية القرآنية القائلة «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا».

(٧٧) انظر في هذا المجال الأبواب (٢، ٥، ٦) من الأسد والغواص والبابين (٦ و ٧) من الشهب اللامعة لابن رضوان، والبابين (٢١، ٢٧) من سراج الملوك للطرطوشي. والملاحظ أن أغلب أدباء السلاطين يخصصون باباً أو أكثر لموضوع «نصيحة السلطان»، طالبين من صاحبها التلطف في عرضها، ومن السلطان مجاهدة نفسه في تقبلها.

(٧٨) يؤكد الأدب السلطاني أن «أمر السلطان» صعب، وبالتالي لابد له، كما يقول ابن خلدون من «الاستعانة» بجهاز يتابع تفاصيل الرعايا.

(٧٩) نلاحظ مثلاً كيف أن أبا حمو الزياني، (وهو نفسه سلطان) وابن الخطيب الذي اختبر مهنة الوزارة، يذهبان إلى حد المفاصلة بين الوزير والملك، على أساس أن الوزير يباشر «جميع الأعمال، جليلها وحقيرها». واسطة السلوك (ورقة ٣٤). الإشارة إلى أدب الوزارة، ص ٧٩ و ٨٠.

(٨٠) يتردد في النصوص السلطانية الكثير من الاستعارات التي ترى في الوزير «يد السلطان»، وفي الكاتب «لسانه» وفي الحاجب «وجهه»، وفي العامل «عينه»... إلخ، وواضح من مختلف العبارات المذكورة أن «اليد» امتداد لقوة السلطان وأن «اللسان» كناية عن حسن الخطاب، وأن «الوجه» دال على حسن الطلعة، وأن «العين» علامة على مراقبة لا تنام.

(٨١) يكفي أن نقارن بين «شروط الوظيفة» التي سبق ذكرها في المبحث المتعلق بـ «جرد الوظائف» لنتأكد من علاقتها العضوية بمبدأ «الولاء» للسلطان.

(٨٢) انظر «فصل في مراتب الملك والسلطان وألقابهما»، المقدمة، ص ١٨٥.

(٨٣) لا تحتاج الدولة في طورها الأول إلى كثير من الوظائف. مثل دولة الموحدين «التي أغفلت الأمر أولا للبداوة ثم صارت إلى انتحال الأسماء والألقاب» (ص١٨٩) ومثل دولة بني عبد الوادي التي «لا أثر عندهم لشيء من هذه الألقاب ولا تمييز الخطط لبداوة دولتهم وقصورها» (ص ١٩١)، كما يلاحظ ابن خلدون في مكان آخر حول «وظيفة الحاجب» ويقول: «ولم يكن في دول المغرب وأفريقيا ذكر لهذا الاسم للبداوة التي كانت فيهم» (ص١٩٠)، وفي موضوع «ديوان الرسائل والكتابة» يشير إلى أن «هذه الوظيفة غير ضرورية في الملك لاستغناء كثير من الدول عنها رأسا كما في الدول العريقة في البداوة التي لم يأخذها تهذيب الحضارة ولا استحكام الصنائع» ص ١٩٤.

(٨٤) المقدمة: ص ١٤٤. ويلخص م. عابد الجابري وضعية هذا الطور الأول بقوله: «إن العلاقات السائدة داخل العصبية الحاكمة في هذا الطور الأول من أطوار الدولة هي بكلمة واحدة: المساهمة في السلطة والمشاركة في الثروة الناجمة عن الغنائم...» العصبية والدولة، ص ٣٣٩.

(٨٥) يوضح عابد الجابري كيف أن السلطان في هذا الطور الثاني، ينفرد بأمره دون عصبيته وعشيرته وكيف يحتاج إلى غيرهم للاستظهار بهم على بني جلدته فـ «يقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية...» م ـ س، ص ٣٤٥.

(٨٦) انظر تفصيلا لأسباب هرم الدولة في «فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»، المقدمة، ص ١٣٢.

(٨٧) انظر عرضا تفصيليا لهذا الطور في «العصبية والدولة»، ص ٣٤٦ وما يليها.

(٨٨) يقول ابن خلدون موضحا هذه الأسباب «إذا استقر الملك في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه وتداوله بنوهم واحدا بعد واحد حسب الترشيح، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم، وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مضعف من أهل المنبت...» م ـ س، ص ١٤٦

وانظر تحليلا للموضوع نفسه في: عابد الجابري، م ـ س، ص ٣٥٠.

(٨٩) تتفرع هذه الوظائف إلى «صاحب الحرب، وصاحب الشرطة، وصاحب البريد، وولاة الثغور»، المقدمة، ص ١٨٦.

(٩٠) تتفرع وظائف القلم إلى «قلم الرسائل والمخاطبات وقلم الصكوك والإقطاعات وإلى قلم المحاسبات،...»، المقدمة، ص ١٨٦.

(٩١) م ـ س، ص ٢٠٢.

(٩٢) رضوان السيد: قضايا المركزية والوحدة، م ـ س، ص ٤٢.

(٩٣) رضوان السيد: الأسد والغواص، ص ٢٧.

(٩٤) انظر مقدمة تحقيق رضوان السيد لـ «الأسد والغواص».

(٩٥) انظر تفصيلا للموضوع في كتاب سعيد بنسعيد «دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي» سبق ذكره.

(٩٦) رضوان السيد، م ـ س، ص ١٤، وانظر على الخصوص مقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة» للماوردي.

(٩٧) الماوردي: قوانين الوزارة، ص ١٣٨ وما يليها.

(٩٨) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص ٣٢.

(٩٩) الماوردي: قوانين الوزارة، ص ١٤٠ وأيضا: الأحكام السلطانية، ص ٤٣.

(١٠٠) انظر تفصيلا لهذه الشروط في «الأحكام السلطانية»، ص ٥٦ و٥٧.

الفصل السادس

(١) يمكن الرجوع هنا إلى فصول القسم الأول من هذه الدراسة.

(٢) محمد أركون: «الإسلام، الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، ص١١٦، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠. ويستحسن هنا أن نشير فيما يخص المغرب إلى الدعوات المتكررة لبعض المؤرخين (عبد الله العروي، محمد زنيبر...) للاهتمام بالتاريخ الاجتماعي، كما ظهرت بعض الدراسات التي حاولت إثارة الموضوع مثل دراسات د. عبد الأحد البستي حول: «التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج» ود. محمد مزين حول «استغلال النوازل الفقهية في كتابة التاريخ» المنشورتين ضمن أعمال ندوة «البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم» (الرباط ١٩٨٩)، ودراسات أحمد الطاهري حول «طبقة العامة في المجتمع الإسلامي الوسيط» ضمن منشورات كلية الآداب، مكناس ١٩٩١، ود. القادري بوتشيش بعنوان: «لماذا غيبت الفئات الشعبية من تاريخ المغرب الشرقي الوسيط؟» (منشورات كلية الآداب، وجدة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢).

(٣) نلاحظ هنا كيف أن بعض المحققين يسقطون في تعليقاتهم على بعض النصوص، المفاهيم السياسية الحديثة من دون مراعاة الفروقات الجوهرية، فيرون في السلطان دولة سياسية وفي عدله ديموقراطية وفي رعاياه مواطنين، وفي النصائح الأخلاقية تبويبات قانونية... انظر على سبيل المثال فيما يخص موضوع «الرعية» مقدمة د. جعفر البياتي لـ«سراج الملوك»، ومقدمة محمد أحمد دمج لـ«التبر المسبوك في نصيحة الملوك».

(٤) تلاحظ مثلاً وداد القاضي في دراستها لكتاب «واسطة السلوك في سياسة الملوك» للسلطان أبو حمو موسى الزياني «إن الرعية، باستثناء البيروقراطية الحاكمة، لا يكاد يكون لها وجود يُرى أو صوت يُسمع» (النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني، ص ٧٢، مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية بيروت، ٢٧ ١٩٧٨/١٩٧٩، ويقول رضوان السيد بصدد تحليله لـ«قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوردي: «وغريب أن تأتي الرعية المسكينة في نهاية مجالات اهتمامه» (قوانين الوزارة ص ١٠٦، دار الطليعة ١٩٧٩)، ويؤكد من جهته د. عبد الحميد حاجيات إهمال الموضوع في كتابه الذي خص به السلطان أبي حمو ويقول: «مما يلاحظ في هذا المجال أن أبا حمو لم يحاول معالجة قضايا الطبقة الوسطى أو السفلى من مجتمعه، شأنه في ذلك شأن غيره من الكتاب والمؤرخين»، ص ٢٠٦، م.س.

(٥) ابن أبي الربيع «سلوك المالك في تدبير الممالك» تحقيق ودراسة ناجي تكريتي، ص ١٢٨، منشورات عويدات ١٩٧٨.

(٦) الأسد والغواص ص ٤٤، تحقيق رضوان السيد، دار الطليعة، ١٩٧٨.

(٧) يقول المثل السلطاني: «إصلاح الرعية خير من كثرة الجنود» سراج الملوك، ص ٣٤٠.

(٨) سراج الملوك، الأبواب ٦، ٩، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٣.

(٩) تسهيل النظر... ص ١٩٧ وما يليها.

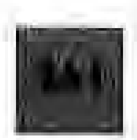
(١٠) بدائع السلك... ص ٣٢، ج II.

(١١) أبو بكر الطرطوشي «سراج الملوك»، ص ١٦٢، رياض الريس، ١٩٩٠.

(١٢) الماوردي: «تسهيل النظر...» ص ٢١٤، المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٧٨.

(١٣) الشيزري: «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» ص ١٦٣ - ١٦٨.

(١٤) ابن عبد ربه: «كتاب اللؤلؤة في السلطان» العقد الفريد، ص ٢٥، مجلد I دار الفكر (ب.ت)



(١٥) الثعالبي: «آداب الملوك» ص ٥٦، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

(١٦) ـ ابن رضوان: «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» ص...، دار الثقافة ١٩٨٤.

ـ ابن طباطبا: «الفخري في الآداب السلطانية» ص ٤١، بيروت، ١٩٨٠.

ـ أبو حمو الزياني: «واسطة السلوك في سياسة الملوك» ورقة ٣٤ (مخطوط) رقم ١٢٩٨ (الخزانة العامة، الرباط).

ـ ابن الأزرق: «بدائع السلك في طبائع الملك»، بغداد، ١٩٧٧.

(١٧) ابن قتيبة: «كتاب السلطان، عيون الأخبار» ص ٢٥ المجلد I (دار الكتب المصرية)

(١٨) ابن عبد ربه، م ـ س، ص ٣٨ و٣٩.

(١٩) الثعالبي، م ـ س، ص ٥٥ و٥٦.

(٢٠) ابن قتيبة: م ـ س، ص ٢٥، ونجد التصور نفسه عند الماوردي (م ـ س) وابن الأزرق (م ـ س).

(٢١) الطرطوشي، م ـ س، ص ١٥٦.

(٢٢) يظل الاستثناء طبعا هو الفكر «الطوباوي» و«الفوضوي» الرافض أساسا لفكرة «الدولة»، بل أحيانا لكل سلطة مهما كان شكلها.

(٢٣) أبو حمو موسى الزياني، ورقة ٧٩.

(٢٤) أبو القاسم الحسين بن علي: «السياسة»، ص ٥٤.

(٢٥) سراج الملوك، ص ٢٤٨.

(٢٦) انظر: الشهب اللامعة، الباب ١٥.

(٢٧) الماوردي: تسهيل النظر، ص ٢٣٤.

(٢٨) ابن رضوان، الباب ١٥.

(٢٩) الطرطوشي، الباب ١٤.

(٣٠) حول «الظاهر والباطن L'être et le paraître وعلاقتها بالسلوك السياسي، انظر:

C. Lefort: Le travail de l'oeuvre. Machiavel.

(٣١) الاستشهادات في هذا المجال أكثر من أن تحصى.

(٣٢) تسهيل النظر، ص ٢٨٣.

(٣٣) م ـ س، ص ١٣٥.

(٣٤) انظر على سبيل المثال: الباب ١٥ و٢٢ من الشهب اللامعة، والباب ١٤ من سراج الملوك، وابن طباطبا م ـ س، ص ٢٠ و٢١، وابن الأزرق م ـ س، ص ٤٧٠.

(٣٥) يتحدث E. Kanetti عن «سلطة العفو» La puissance du pardon، ويرى أن الأمير لا يعفو عن أحد في الحقيقة، بل يسجل كل الأعمال العدوانية المخالفة لنظامه، وهو يستبدل «عفوه» بـ «الطاعة والخضوع»، ويمارس بالتالي «تجارة العفو».

E. Kanetti: Masse et puissance, P. 317-318, E. Gallimard

(٣٦) ابن طباطبا، م ـ س، ص ٢٣. الماوردي، م ـ س، ص ٢٢٤.

(٣٧) آداب الملوك، ص ١٢١ ـ ١٢٢ ـ ٢٨٣.

(٣٨) الشيزري ص ٥٧٥/٥٨٢.

(٣٩) انظر تفصيلا في الموضوع في مبحث «علاقات الاستبداد». الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(٤٠) القلعي م ـ س، ص١٢١.

(٤١) الشيزري م ـ س، ص٢٢٠.

(٤٢) أبو حمو، م ـ س، ورقة ٧٩.

(٤٣) انظر نص القولة عند ابن الحداد، م ـ س، ص ٧٤.

(٤٤) عهد أردشير، ص ٦٢.

(٤٥) م ـ س، ص ٦٣ و٦٤.

(٤٦) تجدر الإشارة هنا إلى تعليق د. رضوان السيد على نظام الطبقات الفارسي وأخذ المسلمين به، حيث يتساءل «ولا نعلم هل كان المثقفون المسلمون الذين يتداولون هذه التعابير فيما بينهم على وعي بمضامينها وأبعادها التي تصطدم في كثير من الأحوال بالمضامين الإسلامية» (مقدمة تحقيق: الأسد والغواص، ص ٢٤ و٢٥). ويعود مرة أخرى في مقدمة تحقيقه «للجوهر النفيس...» معلقا على التصور «المراتبي» لكسرى أنوشروان ويقول: «ومن المعروف أن الفيلسوف الإسلامي أبا الحسن العامري (٣٨١ هـ) كان قد وجه نقدا لهذه الرؤية الطبقية من موقع فقهي شرعي إسلامي»، ص ٣٦. غير أننا نلاحظ أن أبا الحسن العامري نفسه الذي انتقد النظام الطبقي في «الإعلام بمناقب الإسلام» يتبنى التقسيم الطبقي في كتابه «السعادة والإسعاد» حيث يتحدث عن «أربعة أقسام» تتكون منها الرعايا وهم «أهل الدين» و«المقاتلة» و«الكتاب» و«الخدم» من زراع وتجار ورعاة وصناع... ص ٢٥٠ و٢٥١... وهذا ما يؤكد الفكرة التي حاولنا إثباتها في فصل «غياب المؤلف» والمتمثلة في امحائه وخضوعه لقواعد الكتابة التي يمليها الفكر السياسي

السلطاني، كما يعود ر. السيد إلى الموضوع نفسه مرة أخرى في مقدمة تحقيقه لـ «قوانين الوزارة» مشيرا إلى أن تصورات الماوردي تفقد هدوءها «عندما يعمد إلى تدعيمها أيديولوجيا بالعودة إلى نظام الطبقات الفارسي الذي يخالف المفاهيم العربية الإسلامية، والذي يرى أن اختلال النظام الاجتماعي يأتي من محاولة الأسافل الالتحاق بالأعالي»، ص ١٠٥.

(٤٧) المرادي، م ـ س، ص ١١٢.

(٤٨) مقامة السياسة، ص ١٢٢.

(٤٩) الفخري في الآداب السلطانية، ص ٤١.

(٥٠) الجوهر النفيس، ص ٧٤.

(٥١) م ـ س، ص ٤١.

(٥٢) مقامة السياسة، ص ١٢٣.

(٥٣) بشكل عام تعني هاتان الكلمتان النخبة وعموم الناس، الأشراف والناس العاديين، الأرستقراطية والجماهير. وعلى الرغم من أن الإسلام دين المساواة، فإن وقائع التاريخ تثبت الفوارق الاجتماعية. ويعتبر ابن المقفع أول من تحدث عن «خاصة» و«عامة». وعلى مستوى الإمارات والسلطنات كانت «الخاصة» تدل على المقربين من الملك، كما يجب التنبيه إلى الطابع الشخصي الملازم لهذه الفئة، إذ لا تتشكل كفئة إلا في ارتباطها بالشخص الذي أحاط نفسه بها. وقد تلعب «الخاصة» دورا كبيرا في مسار الدولة بتأثيرها في تحديد ولاية العهد. ومن جهته يلاحظ «بروفنسال» مسار التحول من «خاصة الدولة» إلى «خاصة الأمة» من جهة، وكيف بدأ هذا المفهوم يشمل إلى جانب «الأمراء والوزراء» مكونات أخرى مثل «الأغنياء والعلماء...». في حين يتم الحديث عن العامة بشكل سلبي وتُنعت بكل الأوصاف القبيحة من غوغاء ورعاع كما تعتبر مائلة نحو الفساد ومتحمسة للفتنة وغير مكترثة بقواعد الدين... أنظر حول الموضوع: Encyclopédie de l'islam, T. IV, P. 1128/1130, 1978.

(٥٤) **A. Laroui** : Les origines sociales... P. 109

(٥٥) يلاحظ عابد الجابري أن الرعية في دولة الخلفاء الراشدين كانت هي الجند نفسه أو «القبائل المجندة»، ثم تغير الوضع بدءا من الدولة الأموية وانفصل الجند (القبائل المناصرة لمعاوية) عن الرعية (المجموعات التي قاتلت ضد معاوية)، ومن مميزات الانتقال إلى الدولة العباسية ظهور «الخاصة» كوسيط بين «الخليفة»

و«العامة» «وهي شرائح مختلفة تتحلق حول الأمير وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه...» وإذا كان ابن المقفع هو منظر هذه الفئة الجديدة التي لا سند قبلي لها، فإن الطرطوشي يعطي للخاصة مكونات جديدة: «وجوه القبائل ومقدمي العشائر» عاكسا بذلك عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي... «العقل السياسي العربي» ص ٢٥٢ وص ٢٦٥.

(٥٦) ابن الجوزي، م ـ س، ص ٥٩، القلعي، م ـ س، ص ٢١٩.

(٥٧) الشيزري: م ـ س، ص ٢١٩.

(٥٨) ابن رضوان، الباب الثامن.

(٥٩) أبو حمو الزياني، ص ٧٦.

(٦٠) ابن أبي الربيع، ص ١٤١.

(٦١) الماوردي، نصيحة الملوك، ص ٢٠٨.

(٦٢) ابن الأزرق، ص ٢٨٦، وص ٤٠٥.

(٦٣) أبو حمو الزياني، (مخطوط) و٧٩.

(٦٤) يكفي مثالا عن ذلك تصفح الأبواب ٢ و٦ و٧ و١٤ من «الشهب اللامعة» لابن رضوان الذي يتحدث مطولا عن موعظة السلطان و«تعظيم أهل الخير...» وعن أصحاب «الرأي والمشورة» وعن إكرام أهل «الوفاء».. وكل هذه الموضوعات التقليدية هي في ظاهرها التطبيق الأمثل للأثر المشهور القائل «الدين النصيحة» ولكنها في باطنها، هي أيضا سعي لانتزاع الاعتراف السلطاني بقيمة فئة خاصة تملك القدرة المعرفية على النطق بـ«النصيحة» والقدرة الاجتماعية على التحكم في أتباعها... إلخ.

(٦٥) سراج الملوك، ص ٢٤٤.

(٦٦) بدائع السلك، ج II، ص ٣٩.

(٦٧) حول التداخل بين الجانبين الديني والسياسي في مسألة الطاعة نشير أيضا إلى الفصل الذي عنونه ابن رضوان بـ«وجوب طاعة الملك وذكر ماله من ثواب» (ص ٦٦ وما يليها)، حيث يتضح التداخل بين الأوامر الدينية (آيات قرآنية وأحاديث نبوية) من جهة وما تستتبعه من منافع سياسية.

(٦٨) بدائع السلك، ج II، ص ٣٥.

(٦٩) سراج الملوك، ص ٢٥٤.



(٧٠) يلاحظ د. ناصيف نصار في تعليقه على كتاب «بدائع السلك» لابن الأزرق أن مبدأ الاكتفاء بظاهر الطاعة «أهمية كبيرة على مستوى الواجبات السياسية (...) ولكنه بطبيعة الحال، لا يصل إلى حد التفكير في أن الطاعة الظاهرة لا تتضارب مع المعارضة العلنية، إذ إن فكرة المعارضة العلنية لم تكن واردة في قاموس السياسة في عصره» صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر، مجلة آفاق عربية، ع. م. س، ص ٨٥، ١٩٨١.

(٧١) سلوك المالك، ص ١٤٩.

(٧٢) ابن الخطيب: مقامة السياسة، ص ١٢٤.

(٧٣) انظر: سراج الملوك ص......... الفخري في الآداب السلطانية، ص ٣٢. بدائع السلك في طبائع الملك، ص ٤٥، ج II.

(٧٤) الفخري في الآداب السلطانية، ص ٣٣.

(٧٥) سلوك المالك، ص ١٥٠.

(٧٦) بدائع السلك، ج II، ص ٤١.

(٧٧) تسهيل النظر، ص ٢١٤.

(٧٨) الفخري في...، ص ٣٤.

(٧٩) سلوك المالك، ص ١٤٩.

(٨٠) أنظر البابين ١٥ و١٨ من الشهب اللامعة.

(٨١) يبدو أن موضوع «السجون» لا يعتبر من المواضيع التقليدية التي تهتم بها الكتابة السياسية السلطانية مثل «العدل» أو «الجيش» أو «المال»... فمن بين عشرات النماذج من المفكرين السلطانيين نلاحظ أن قليلا منهم من خصه بفصل مستقل، مثل ابن رضوان الذي يتحدث في الباب الواحد والعشرين من كتابه «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» عن «ذكر السجون وأحوالها وتفقد أهلها وما يلحق بذلك»، وابن الأزرق الذي يتحدث في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك» عن «النظر في السجن شرعا وسياسة» في إطار «ما يخص السلطان بحسب رعاية السياسة» كما تجدر الإشارة إلى بعض الشذرات التي يتحدث فيها ابن حزم عن السجون في كتابه «السياسة»، أو الماوردي في «نصيحة الملوك» في معرض حديثه عن «الحدود والحبس» (ص ٢٦٠). أما الآخرون فغالبا ما يأتي الحديث عن السجون عرضا، هكذا يذكره السلطان أبو حمو موسى الزياني في وصيته

السياسية المعنونة بـ «واسطة السلوك في سياسة الملوك» في معرض حديثه عن «مجالس المظالم» وضرورة تفقد الملك لمسجونيه، كما يذكره ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» ليشير إلى ضرورة «مراقبته».

(٨٢) فرانز روزنتال «مفهوم الحرية في الإسلام» ص٥٩ و ٦٠، معهد الإنماء العربي، ترجمة وتقديم معن زيادة، رضوان السيد ط ١، ١٩٧٨.

(٨٣) الشهب اللامعة، ص ٣٥٩.

(٨٤) م ـ س، ص ٣٥٩ و ٣٦٠. وانظر أيضا «بدائع السلك»، ج II، ص ١٦٨ وما يليها.

(٨٥) م ـ س، ص ٣٥٩.

(٨٦) وردت هذه الإشارة في دراسة د. محمد تضغوت: مسألة الحديث عن وجود طبقة في «العالم الإسلامي الوسيط»، ضمن كتاب جماعي: «جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ١٩٩١.

(٨٧) سلوك المالك، ص ١٦٢.

(٨٨) مقدمة تحقيق جعفر البياتي لـ«سراج الملوك»، ص ٢٢ وما يليها.

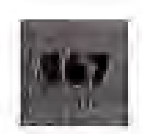
(٨٩) مقدمة تحقيق د. محمد احمد دمج لـ«التبر المسبوك»، ص ٤٢ وما يليها.

(٩٠) د. عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص ٤١.

الخاتمة

(١) انظر على سبيل التفصيل المقارنة المتميزة التي عقدها عبد الله العروي بين هذين المفكرين في: «ابن خلدون وماكيا فيلي» ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب، الرباط.

(٢) انظر: عبد الله العروي: مفهوم الدولة، ص ١٢٩. والواقع أنه من حقنا أن نتساءل هنا فيما إذا كانت الدولة السلطانية نوعا من أنواع «الاستبداد الشرقي» Despotisme oriental، فلقد كان «الغرب» يرى في «الشرق» نظاما استبداديا لم يعرف، حسب. ف. هيغل Hegel، سوى «أن شخصا واحدا هو الحر» كما لاحظ كارل فيتوفوغل K.Wittfogel غياب أي رقابة على الحاكم أو الخليفة في المجتمع الإسلامي، وأشار ف. روزنتال F. Rosenthal إلى احتكار الحاكم لكل السلطات وغياب أي شرعة فعالة لحماية حرية الأفراد، بل ويضيف أن اللغة العربية «لم تعرف مصطلحا يستخدم استخداما عمليا للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة ...» (انظر: هيغل: العقل في التاريخ، ص ١٧٧ **K. Wittfogel**. Despotisme orientale, P : 167 168, Ed de Minuit, 1964 ـ ف. روزنتال. مفهوم الحرية في الإسلام، ص ٢٤ و٥٧).



هل نساير هؤلاء في نعتهم لمجتمعاتنا بـ «الاستبداد» فننعت بالمركزية الأوروبية Eurocentrisme؟ وهل نرفض مازعموه جملة وتفصيلا بحجة الدفاع عن قومية ما أو أصالة مزعومة؟ إن الاستبداد حقيقة واقعة اكدها التاريخ، وأشار إليه العديد من الباحثين، ومع ذلك يحسن بنا أن نشير هنا إلى بعض الباحثين الذين يرفضون هذه المماثلة مع «الاستبداد الشرقي». فعبد الله ساعف يلاحظ وجود تشابه في الشكل بين «السلطنة» و«الاستبداد الشرقي»، ويبين أوجه التشابه ليخلص إلى أنه «إذا كان من الخطأ أن تسقط على جهاز الدولة السلطانية الرسم الفيبري للبيروقراطية، فإنه من التبسيط أن نرى في السلطان مستبدا شرقيا». ومن جهته يرفض عبد الله العروي هذا النعت وحجته الأساسية «نظام العشيرة» و«وجود حريات» وراء مظاهر لم يكن هؤلاء الغربيون لينتبهوا إليها لعدة أسباب. (انظر: عبد الله العروي: مفهوم الحرية ص ١٨، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

A. Saaf: Notes pour une recherche sur l'Etat Marocain. In L'Espace de l'Etat, Ouvrage collectif. EDINO 1985.

(٣) عبد الله العروي، م ـ س، ص١٢٤.

(٤) انظر الفصل السادس من هذه الدراسة.

(٥) انظر بهذا الصدد حديث عبد الله العروي عن «الأيديولوجيا العامة» السائدة في هذه الفترة في Les origines culturelles ... P 220/226.

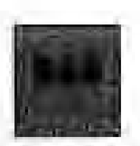
(٦) انظر: عبد الإله بلقزيز: الخطاب الإصلاحي في المغرب، ص ٩٥ ـ ١٠٠ دار المنتخب، بيروت، ١٩٩٧.

(٧) ابن إدريس العمراوي: «تحفة الملك العزيز بمملكة باريز» تقديم وتعليق د. زكي مبارك، ص ٩٧ و٩٨، و ١١١ طنجة، ١٩٨٩.

(٨) حول هذه المشاريع، انظر محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج٢، ص ٢٩٩ ـ ٤٤٤، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.

(٩) انظر: نجية بن يوسف: «حول الدولة والقانون في فكر عبد الرحمن بن زيدان»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية، كلية الحقوق، الرباط، ١٩٩٢.

(١٠) انظر المقارنة التي أجراها محمد مسكي بين الفكر السياسي السلطاني والفكر السياسي عند علال الفاسي، في «الخطاب السياسي عند علال الفاسي»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في العلوم السياسية، كلية الحقوق، الدار البيضاء، ١٩٩٦.



المصادر والمراجع

المصادر

* اردشير: عهد أردشير تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت ١٩٦٧.
* ابن الأزرق (أبو عبد الله): بدائع السلك في طبائع الملك (جزءان)، تحقيق وتعليق: الدكتور علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨.
* ابن الأزرق (أبو عبد الله): بدائع السلك في طبائع الملك، دراسة وتحقيق، د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس (ب.ت).
* ابن ابي الربيع، (أحمد بن محمد): سلوك المالك في تدبير الممالك، دراسة وتحقيق، د. ناجي التكريتي، عويدات، بيروت ١٩٧٨.
* أبو حمو موسى الزياني: واسطة السلوك في سياسة الملوك (مخطوط)، الخزانة الوطنية، رقم د ١٢٩٨، الرباط.
* مولاي اسماعيل (ابن الشريف): الى ولدي المأمون، المطبعة الملكية، الرباط ١٩٦٧.
* ابن تيمية: السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨.
* الثعالبي (أبي منصور): اداب الملوك، تحقيق، د. جليل العطية، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٠.
* الجاحظ: التاج في أخلاق الملوك، تحقيق وتقديم، فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت ١٩٧٠.
* ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي): الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم احمد، دار الدعوة، ب/ت.
* ابن الحداد (محمد منصور): الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣.
* الحميدي (أبو عبد الله محمد): الذهب المسبوك في وعظ الملوك، تحقيق ابن عقيل الظاهري وعبد الحليم عريس، دار عالم الكتب، الرباط ١٩٨٢.
* ابن الخطيب (لسان الدين)، الإشارة الى أدب الوزارة/مقامة السياسة، تحقيق ودراسة محمد كمال شبانة، نشر الساحل، الرباط (ب.ت).
* ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، دار الفكر (ب.ت).
* ابن رضوان (ابو القاسم): الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق د. سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٤.

* السيوطي (جلال الدين): مارواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين، دراسة وتحقيق. أبو علي طه بوسريح، دار حزم، بيروت ١٩٩٢.
* الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): رفع الأساطين في حكمة الاتصال بالسلاطين، دراسة وتحقيق حسن محمد الطاهر محمد، دار ابن حزم، بيروت ١٩٩٢.
* الشيزري (عبد الرحمن بن عبد الله): المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق ودراسة علي عبد الله بن موسى، مكتبة المنار، الأردن ١٩٧٨.
* ابن الصيرفي (أبو القاسم): القانون في ديوان الرسائل والإشارة إلى من نال الوزارة، تحقيق د. أيمن فؤاد سيد، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٠.
* ابن طباطبا (محمد بن علي): الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار بيروت، ١٩٨٠.
* الطرطوشي (أبو بكر): سراج الملوك، تحقيق د. جعفر البياتي، رياض الرايس، لندن ١٩٩٠.
* العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف): السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١.
* ابن عباد (الرندي): رسائل سياسية غير منشورة، تقديم ودراسة د. رشيد السلامي، ضمن «متنوعات» مهداة إلى محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨.
* العباس بن علي: نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء، تحقيق نبيلة عبد المنعم، دار الكتاب العربي ١٩٨٥.
* ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان (جزءان) دار الفكر، (ب. ت).
* ابن عرب شاه (أحمد بن محمد): فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء، تقديم وتحقيق د. محمد رجب النجار، دار سعاد الصباح، ط ١، ١٩٩٧.
* العمراوي ابن ادريس: تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، تقديم وتعليق د. زكي مبارك، طنجة ١٩٨٩.
* الغزالي (أبو حامد): التبر المسبوك في نصيحة الملوك دراسة وتحقيق د. محمد احمد دمج، بيروت ١٩٨٧.
* أبو القاسم الحسن بن علي: السياسة، ضمن: «مجموع في السياسة» تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة ١٩٨٢.
* ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله): عيون الأخبار، مجلدان، دار الكتاب العربي (ب. ت).



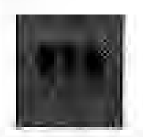
* ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية (ب.ت).
* القلعي (أبو عبد الله محمد): تهذيب الرياسة وترتيب السياسة تحقيق إبراهيم يوسف مصطفى عجو، المنار، الأردن، ١٩٨١.
* ابن المقفع: الأعمال الكاملة، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٩.
* المرادي (أبو بكر):الإشارة إلى أدب الإمارة، دراسة وتحقيق د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
* المرادي (أبو بكر): كتاب السياسة، أو الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق د. سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨١.
* الماوردي (أبو الحسن): تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة د. رضوان السيد، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٧.
* الماوردي (أبو الحسن) أدب الدنيا والدين، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٩.
* الماوردي (أبو الحسن): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨.
* الماوردي (أبو الحسن): نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة، د. فؤاد عبد المنعم احمد، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨.
* الماوردي (أبو الحسن): قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد، دار الطليعة ١٩٧٩.
* المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق د. عبد الرحمان بدوي، نشر المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٥٨
* المرتضى (الشريف): مسألة في العمل مع السلطان، نشر وتقديم: ولفريد مادلونغ، ترجمة، د. رضوان السيد، مجلة الفكر العربي عدد ٢٣، سنة ١٩٨١.
* ابن هذيل: عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة (طبع مصطفى الحلبي)، القاهرة ١٩٣٨.
* اليوسي (أبو علي الحسن): رسائل، جمع وتحقيق ودراسة: فاطمة خليل القبلي، دار الثقافة ١٩٨١. (جزءان).
* الأسد والغواص، (مؤلف مجهول) صدرت باعتناء د. رضوان السيد، بيروت ١٩٧٨.
* الرسالة الوجيزية إلى الحضرة العزيزية في علوم الخلافة، إعداد وتقديم احمد دغرني، الرباط ١٩٨٧.

المراجع

* اركون (محمد): الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٠.
* اومليل (علي)، السلطة الثقافية والسلطة السياسة، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦.
* أومليل (علي): ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث، المجلة العربية لعلم الاجتماع، ج ١، ع ١، ١٩٨٤.
* التوسير (لوي)، مونتسكيو، السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكرى، دار التنوير ١٩٨١.
* بدوي (عبد الرحمن)، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام. ويحتوي على كتاب «العهود اليونانية» المنسوب إلى أفلاطون، و«السياسة في تدبير الرياسة» المنسوب إلى أرسطو. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٥٤.
* بلغيث (محمد الأمين)، النظرية السياسية عند المرادي وأثرها في المغرب والأندلس. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩.
* بنسعيد (سعيد العلوي)، الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي، دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.
* بنسعيد (سعيد العلوي): دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي. منشورات كلية الآداب، الرباط، (ب.ت).
* بروب (فلادمير) مورفولوجية الخرافة، ترجمة وتقديم إبراهيم الخطيب، الرباط ١٩٨٦.
* الجابري (محمد عابد) العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. دار النشر المغربية، (ب.ت).
* الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، ١٩٨٠.
* الجابري (محمد عابد) العقل الأخلاقي العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي. ٢٠٠١.
* الجابري (محمد عابد): العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.
* حاجيات (عبد الحميد)، أبو حمو موسى الزياني، حياته وآثاره، الجزائر، ١٩٨٢.
* حميش (بنسالم): في سيميائية الاستبداد او ابن خلدون أمام الدولة المغاربية. ضمن كتاب جماعي: جدلية الدولة والمجتمع بالمغرب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

* حسني (عبد اللطيف): الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩١.
* ربيع (حامد عبد الله): سلوك المالك في تدبير الممالك (دراسة)، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٠.
* رفقة (رويدة): الكاتب في حضرة الخليفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١، مايو ١٩٨٠.
* روزنتال (فرانز): مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة وتقديم د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.
* السيد (رضوان): الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار اقرأ، ١٩٨٤.
* السيد (رضوان): قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف، مجلة الفكر العربي، العددان ١١ و١٢، ١٩٧٩.
* شرارة (وضاح): استئناف البدء، محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، دار الحداثة، ١٩٨١.
* شرعي (أحمد): النخبة والسلطة عند الزياني في بداية القرن ١٩، مجلة أبحاث العددان ١٩ و٢٠، الرباط، ١٩٨٩.
* الصغير (عبد المجيد): الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤.
* طه (وديعة): الفكاهة في الأدب العباسي، مجلة عالم الفكر، العدد ٢، ١٩٨٢.
* عباس (إحسان): ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.
* عباس (إحسان): ابن رضوان وكتابه في السياسة، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ١٩٨١.
* عبد اللطيف (كمال): في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية، دار الطليعة، ١٩٩٩.
* عباس (إحسان): عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨.
* عبد الرزاق (علي): الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

* العظمة (عزيز): التراث بين السلطان والتاريخ، عيون المقالات، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
* العروي (عبد الله): مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.
* العروي (عبد الله): مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
* العروي (عبد الله): ابن خلدون، وماكيافيلي، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، الرباط (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط).
* العروي (عبد الله): مفهوم التاريخ، (جزءان)، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢.
* العلام (عزالدين): السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، أفريقيا الشرق، ١٩٩٠.
* القاضي (وداد): النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني الثاني. مجلة أبحاث الصادرة عن الجامعة الأمريكية، بيروت، العدد ٢٧، ١٩٨٧.
* القاضي (وداد): جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٣، ١٩٨١.
* كيليطو (عبد الفتاح): الكتابة والتناسخ، مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار التنوير، ١٩٨٥.
* كيليطو (عبد الفتاح): الحكاية والتأويل دراسات في السرد العربي، دار توبقال ط ١، ١٩٨٨.
* لاميتون (آ.ك): الفكر السياسي عند المسلمين، (ضمن كتاب تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة حسين مؤنس وأحمد صدقي: عالم المعرفة، العدد ١٢، الكويت.
* ماكيافيلي (نيكولا): الأمير، تعريب: خيري حمادي، دار الآفاق الحديثة، بيروت، ١٩٧٩.
* ماكيافيلي (نيكولا): المطارحات، تعريب خيري حمادي، منشورات المكتبة التجارية، ١٩٦٢.
* المنوني (محمد): مظاهر اليقظة في المغرب الحديث (جزءان)، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.
* نصار (ناصف): صفحة جديدة من تاريخ فلسفة القهر. مجلة آفاق عربية، العدد ٢، ١٩٨١.
* نصار (حسن): أدب المراسلات في العصر الأموي، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٤، العدد ٣، ١٩٨٣.
* النجار (رجب): حكايات الحيوان في التراث العربي، مجلة آفاق جديدة.
* وات (مونتغمري): الفكر السياسي الإسلامي، المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحي حديدي، دار الحداثة، ١٩٨١.
* هيغل (فريدريك): العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، ١٩٨١.
* الوردي (علي) منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، معهد الدراسات العربية العالية (ب. ت).



مراجع باللغة الفرنسية

* **Aristote**; De la politique. Présenté et annoté par M. Preh. PUF. 1950.

* **Cherai (Ahmed)**. Eléments de pensée politique à travers l' œuvre d'Abou Kacem Ezayani (D. E. S) Faculté de droit casablanca. 1991.

* **Chevalier (Jean) et Gheerbrant**: Dictionnaire des symboles. Ed. Robert Laffont / Jupiter 1982.

* **Dakhlia (Jocelyne) Le divan des rois**. Le politique et le religieux dans l'Islam. Aubier Paris 1998.

* **J. Dakhlia**; L'exercice de la "justice retenue" au Maghreb in. Annales Islamologues t XXVII 1993.

* **Ilias (Nobert)**. La Société de cour. Flammarion 1985 Paris.

* **Essid (Yassine) AT. Tadbir**. Pour une critique des origines de la pensée économique arabo-musulmane. Edition T. S 1993 Tunis

* **Kanetti (Ilias)** Masse et puissance. Gallimard.

* **Kilito (Abdelfattah) parler au prince**. Al - Yousi et Moulay Ismail. Texte inédit. Colloque "Représentation of Power in Morocco and the Maghreb" Université de Harvard 7/8 avril 1994.

* **Krynen (Jacques)** L'empire du roi, idées et croyances politiques en France XIII - XV siècle. Gallimard 1993.

* **Laroui (Abdellah)** les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830/1912. Centre cuturel arabe 1993.

* **Laroui (Abdellah)**. Islam et histoire. Albin Michel. Paris 1999.

* **Lefort (Claude)**. Le travail de l' œuvre. Machiavel. Gallimard. 1972.

* **Lewis (Bernard)** la langage politique de l'Islam. Gallimard 1988.

* **Nizam al - Mulk**: Traité de gouvernement. traduit du persan et annoté par Charles Scheffer Sindbad. Paris 1984.

* **Saaf (Abdellah)** Images politiques du Maroc. Okad. Rabat 1987.



* **Scheneider (Michel)**: voleurs de mots, Gallimard 1985.

* **Vedrine (Hélène)** Machiavel ou la science du pouvoir Seylrs 1972.

* **Encyclopédie de l'Islam** (nouvelle édition) Tome I.

* **Witfogel. K** . Despotisme oriental. Ed. de Minuit 1964.



د. عز الدين العلام

* من مواليد مدينة مراكش، المملكة المغربية.
* يعمل حاليا أستاذا للعلوم السياسية في كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية في مدينة المحمدية، جامعة الحسن الثاني.
* عضو مؤسس للجمعية المغربية للعلوم السياسية.
* عضو هيئة تحرير مجلة «أبحاث» في العلوم الاجتماعية، الرباط، ودورية «دفاتر سياسية»، الرباط.
* صدر له كتاب «السلطة والسياسة في الأدب السلطاني»، الدار البيضاء، ١٩٩١، وكتاب «الأيديولوجيا الباردة»، (ترجمة)، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
* أسهم في عدة كتب جماعية نذكر منها: «أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي»، الرباط ١٩٩٨، و«الإصلاح واستعمالاته» (باللغة الفرنسية)، الرباط ٢٠٠١، و«المدن والمجال بالمغرب الكبير»، تونس ٢٠٠٠.
* ظهرت له عدة دراسات في عدد من المجلات المختصة المغربية والعربية.
* أسهم في عدد من الملتقيات العلمية في المغرب وخارجه.

